

## 神宮起源伝承の検討——日本書紀の場合(下)

## 伊勢神宮論の基礎考証 その6

林 一 馬\*

## Preparations for the Study of ISE-JINGU Temple No. 6

Kazuma HAYASHI

## 9. カミマツリゴトを立てるとということ

故随<sub>二</sub>大神教<sub>一</sub>、其祠立<sub>二</sub>於伊勢国<sub>一</sub>。

見られるとおりの短文ながら、再検討すべき重要な問題が含まれている一句である。

まず、「故、大神の教の随に」とあるのは、この前文において天照大神が伊勢国の土地柄を讃め称え、そこへの定住鎮座を希望する旨の託宣をした、まさにそのことを承けているのはいうまでもない。したがって問題は、この一句中の後半部「其の祠を伊勢国に立てたまふ」をどう解釈すべきにかかっているといつてよい。すなわち通説では、たとえば引用底本の頭注に「所謂内宮の創建をいう」と記すごとく、文中の「祠」字をヤシロ（またはホコラ）と訓み、伊勢神宮の創建をいったものと解されているのだが、はたしてこれは妥当かどうかということである。

この通説は、近年の古代史学や国文学にこれを疑問視する説が管見されないように、今日ではむしろ定説化しているというべきかもしれない。しかもこれは何も昨今に始まったのではなく、早くも平安初頭以来のこととみれなくもない。というのは、大同2年(807)の撰という古語拾遺には、当該部分につき次のように記していたからである。

仍随<sub>二</sub>神教<sub>一</sub>。立<sub>二</sub>其祠於伊勢国五十鈴川上<sub>一</sub>。因興<sub>二</sub>齋宮<sub>一</sub>。令<sub>二</sub>倭姫命居<sub>一</sub>焉。

これが、書紀の文面を参考にした一節であるのは、使用されている文字の重複からみて、まず疑えないところであろう。とすれば、書紀の文面では「齋宮」の

建設位置を示していた「五十鈴川上」を「伊勢国」の次に移行させ、「祠」の立てる場所を規定すべく変更していたように、この古語拾遺では明らかに「祠」字を「内宮」の意で用いていたことが分かる。したがってこれは、古語拾遺の撰者（斎部広成）が、日本書紀の当該部分をおそらくそのように読解していたことを示すといえようからである。そしてさらに、江戸時代の書紀注釈書の高峰たる谷川士清著『日本書紀通證』でも、この部分については、

古語拾遺「作<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>其祠<sub>一</sub>伊勢ノ国<sub>一</sub>、今ノ内宮即此……<sup>48)</sup>

と記し、これが一部の例外を除いて今日に及んでいたものであった。

このように、書紀当該句中の「祠」字を神宮(内宮)の意に解する説は相当根深く、かつ有勢であることがうかがえるのだが、しかしこれは本当に正しいのであろうか。

私見は、帰結からいえば、これを真向うから否定しようとするものである。そこで本節では、この点を少し詳しく検証してみようと思う。

なお、上引の古語拾遺では「齋宮」の方にわざわざ「倭姫命を居らしむ」と挿入記していたごとく、同書が「齋宮」を「斎王の坐す御殿」の意で用語していたのはいうまでもない。だが、書紀の方にいう「齋宮」も同様であったかどうか、「祠」字の解釈次第では当然これも疑われてくる。「祠」字をどう解するかは、かくのごとく次句の「齋宮」の解釈と密接に結びつかざるをえないのだが、ともあれ本節ではひとまず「祠」字に限って考察することにした。

\*建築学科助教授  
1989年10月31日受付

まず、文脈的にみた場合、たしかに天照大神が伊勢国への定住を希望したことに対し、その神の教えにしたがって神の住まいたるヤシロをそこに立てたと解するのは、一見合理的で矛盾がないように思われるかも知れない。しかしこれは、仮に次句の「齋宮」がそれであったとしても、「祠」字の解釈を一応別にすれば、特に不都合が生じるわけではない。それ故、「祠」字をヤシロと訓んで神宮の意に解すべき必然性は、少なくとも文脈的には乏しいといわざるをえない。

がしかし、そもそも神が「是の国に居らむと欲ふ」と告げた時、その神のヤシロを建てればそれで事が済むものなのであろうか。これはたしかに合理的ではあるが、しかしそれだけにあまりに現代的な理解ではあるまいか。換言すれば、いったいに古代人にとって神社を創建するというのは、はたしてそれほど単純な事態なのかということである。これが通説に対する第一の疑問点となる。

第二には、「祠」字が仮にヤシロ(またはホコラ)だったにしても、その立てる場所を単に「伊勢国に」というのでは、いささか無限定にすぎないかという問題がある。古語拾遺が、それを「伊勢国の五十鈴川上」と限定的にいうのは、これを補正したものといえよう。神社のように特定の点的な場所を占める施設に対しては、おそらく古代人にとっても、そのように表現するのが相応しく思われたからではなかろうか。

こうしてみると「祠」字をヤシロ(またはホコラ)と訓む通説はかなり疑わしく思われてくるのだが、それならば「祠」字はいったいどのように訓み、どう解釈すべきなのであろうか。これを正当に言うには、やや面倒でも書紀中の「祠」字の全用例に当たってみるのが適切であろう。なお、古事記には「祠」字は一度も用いられていないので、それとの比較考証はできない。

書紀全巻を通覧するに、「祠」字の用例は全部で28回を数える。そしてその中の18例は動詞形として用いられていた。たとえば崇神天皇9年3月条に、

天皇夢有<sub>二</sub>神人<sub>一</sub>、誨之曰、以<sub>二</sub>赤盾八枚・赤矛八竿<sub>一</sub>、祠<sub>二</sub>墨坂神<sub>一</sub>。亦以<sub>二</sub>黒盾八枚・黒矛八竿<sub>一</sub>、祠<sub>二</sub>大坂神<sub>一</sub>。

とあったり、あるいは天武天皇7年春条に、

將<sub>レ</sub>祠<sub>二</sub>天神地祇<sub>一</sub>、而天下悉祓禊之。

などとあるのがそれである。その訓み方であるが、いま引用底本でみれば、この動詞形の18例のうち17例までが活用による語尾変化も含めて「マツル」と訓まれ

ていた。しかも残る一例は、前引したとおり垂仁天皇25年の「一云」条に、

因以命<sub>二</sub>淳名城稚姫命<sub>一</sub>、定<sub>二</sub>神地於穴磯邑<sub>一</sub>、祠<sub>二</sub>於大市長岡岬<sub>一</sub>。

とあったのがそれだが、引用底本はこの「祠」字のみを「イハフ(イハヒマツル)」と訓んでいた。しかしこれは、そもそもこれのみを例外とすべき必然性が見出されないばかりか、敏達天皇14年2月条に、

詔曰、宜依<sub>二</sub>ト者之者<sub>一</sub>、祭<sub>二</sub>祠父神<sub>一</sub>。

とある「祭祠」を「イハヒマツル」と訓み下していることからすれば、やはり単に「マツル」と訓む方がよいかと思われる。少なくともそう訓んで何の差支えもないだろう。してみれば、書紀中の「祠」字の動詞形はすべて「マツル」と訓まれることが、まずここに確認されるのである。

さて問題は、むろん名詞形の「祠」字にあるのはいうまでもない。そこで次に所載順にその全用例を示せば、以下の通りである。

①隨<sub>二</sub>大神教<sub>一</sub>其祠立<sub>二</sub>於伊勢国<sub>一</sub>。

(垂仁25. 3)

②令<sub>二</sub>祠官<sub>一</sub>、ト<sub>二</sub>兵器為<sub>二</sub>神幣<sub>一</sub>、吉之。

(垂仁27. 8)

③其鳴人謂<sub>レ</sub>神、而為<sub>二</sub>刀子<sub>一</sub>立<sub>レ</sub>祠。

(垂仁88. 7)

④仍祠立<sub>二</sub>於穴門山田邑<sub>一</sub>。

(神功 摂政前)

⑤是皇女〔栲幡姫〕侍<sub>二</sub>伊勢大神祠<sub>一</sub>。

(雄略元. 3. 是月)

⑥壹伎縣主先祖押見宿彌侍<sub>レ</sub>祠。

(顯宗3. 2)

⑦対馬下縣直侍<sub>レ</sub>祠。

(顯宗3. 4)

⑧是〔荳角皇女〕侍<sub>二</sub>伊勢大神祠<sub>一</sub>。

(繼体元. 3)

⑨以<sub>二</sub>菟道皇女<sub>一</sub>、侍<sub>二</sub>伊勢祠<sub>一</sub>。

(敏達7. 3)

⑩奉<sub>二</sub>伊勢神祠<sub>一</sub>皇女大来、還至<sub>二</sub>京師<sub>一</sub>。

(持統 称制前)

{ } 内は引用者

見られたとおり、10例のうち①⑤⑧⑨⑩の5例までが伊勢神宮に関わっていたごとく、この名詞形の「祠」字は伊勢神宮の歴史にとって極めて重要な鍵語であろうことが、まず指摘しうる。他の5例のうち、②のみが熟語形であり、残る4例は個別の神祇に関わるものであった。

ところで、これらの訓み方であるが、引用底本でみ

ると「マツリ」とするのが⑥⑦⑧⑨⑩の半数を占め、「ヤシロ」とするが①④⑤の3例、ホクラとするのが③の1例だけで、②の「祠官」は「カムツカサ」と訓読されている。すなわち結果からみれば、その時々に応じて「祠」字はマツリともヤシロまたはホクラとも訓まれ、あるいは熟語では「カム——」にも当てられていたわけだ。たしかに、漢字「祠」には元来こういう多義が含まれているのは事実だが、しかしもし上の通りならば一書物の用法として少し恣意的にすぎるとはいえないか、というのが私の見解である。

最初に用法からみてゆけば、⑤⑧⑨は、

侍<sub>ニ</sub>伊勢（大神）祠<sub>一</sub>

の形をとるが、これは⑥⑦の、

侍<sub>レ</sub>祠

と基本的に同じであることが知られる。後者の場合、その「祠」は文脈的にどの神の祠であるかが明白なため、そういう形容を省略したにすぎないからである。また、⑩の、

奉<sub>ニ</sub>伊勢神祠<sub>一</sub>

も、その変形とみてよからう。すなわち「侍一祠」の場合の主語が侍る本人（斎王）であるのに対し、「奉一祠」の場合の主語はその命令者（すなわち天皇）である、という違いがあるばかりだからである。

とすれば、以上6例のうち5例までがすでにマツリと訓まれ、⑤のみがヤシロと訓まれていたのだが、⑤と⑧はもともと全く同形であることからしても、⑤の場合のみを例外的にヤシロと訓むべき理由は見出し難いであろう。加えて、用明天皇即位前紀には「奉<sub>ニ</sub>日神祀<sub>一</sub>」という用法もみられるが、この日神とは書紀の文脈では伊勢大神にほかならないから、これは上の⑩と全く同形だといえる。そうとすれば、この場合の「祠」字は「祀」字とほぼ同義であり、したがってこれは「祠」字のマツリと訓んでよいことを傍証するものとなろう。こうして、「祠」字の名詞形10例のうち「侍一祠」または「奉一祠」の形をとる6例は、いずれも「マツリ」と訓まれてよいことがまずここに確認されるわけである。

次に、唯一の熟語形だった②「祠官」をみてみよう。書紀中には他に類例がないため、確定的なことは言いにくいのだが、書紀編者もしくは当該条の執筆者としては、これを律令制下の「神祇官」の先行官司の意で、中国の官司名を借りて用語していたろうことは想像に難くない。史実としてわが国の律令制以前に、「祠官」と表記される官司が実在したかどうかは一応別にして

ものである。書紀中、「神祇官」は持統天皇3年8月条に初見し<sup>49)</sup>、以後、持統天皇の巻に数度の用例を数えるが、一代前の天武天皇紀では「神官」と表記されていた。おそらくこの「神官」の方は、実際に当時の官制を伝えるものとみれようが、いずれもその和訓は「カムツカサ」であった（和名抄には「加美豆加佐」とある）。それ故、その先行官司の呼称として表記されたとみなされる「祠官」も、一応は「カムツカサ」と訓んでおいてよいのかも知れない。

しかし一方、『中臣氏系図』に引く「中臣氏本系帳」には、推古・舒明朝頃に「祭官」という官職のあったことを記し、そしてこれは一般に神祇官の前身と目されているのであった<sup>50)</sup>。とすれば、垂仁紀にみえる「祠官」は単にこの「祭官」を呼び換えたこととみなされぬこともない。「祭官」がはたしてどのように訓まれていたかは不明だが、「祭官」と「祠官」の類同性を考慮するならば、少なくとも「神祇官」や「神官」の和訓たる「カム（ミ）ツカサ」をそのままに遡すべき必然性は乏しいのではないか、と思われてこよう。「祠官」なる官名は他の文献には見られぬようだから、おそらくわが国ではその通りに実在したのでもなかろうと思うが、以上を勘案すれば、垂仁紀にみえるそれは「祭官」の場合と同様、ひとまず「マツリノツカサ」と訓んでおいて差支えないのではないかと考えられるのである。

さて、そうとすれば「祠」字の名詞形10例のうち残るは①③④の3例となるが、これらはいずれも「祠立」または「立祠」のかたちをとっていたことが、まず気付かされる。そして引用底本では、どの場合もヤシロかホクラと訓まれていて、マツリとするものはなかった。現在流布する他の注釈書や現代語訳書でも、この点は大同小異である。

それ故、これからすれば、「祠立」または「立祠」の形をとる「祠」字は、その全用例28度の中でも特別視すべきもので、この3例に限ってはヤシロかホクラと訓むべきもの、と結論づけるのが通説的には穏当なところといえよう。しかしはたして本当にそうであろうか。一例ずつ、もう少し前後の文脈も合わせて丁寧に点検してみよう。

まず③の場合であるが、前引部分のみをみれば、その「祠」は「刀子（出石のいし小刀）の為に立つ」のであるから、その「祠」字をホクラと訓むことは、ご神体や宝物に対する処遇のあり方からして甚だ理に適っている、と見えなくもない。木村徳氏が、

ここにマツられるものは「出石小刀」という、物



である刀剣であった。……それが「祠」という用字の根拠であると同時に、ホクラと訓まれる根拠でもあったと推定し得られるのである<sup>51)</sup>。

と説かれた所以であろう。

がしかし、当該条をその前後の一句と共に再引すれば、

是後、出石刀子、自然至<sub>二</sub>于淡路嶋<sub>一</sub>。其嶋人謂<sub>レ</sub>神、而為<sub>二</sub>刀子<sub>一</sub>立<sub>レ</sub>祠。是於今所<sub>レ</sub>祠也。

とあるのであって、問題の「祠」字のわずか5字あとには動詞形の「祠」字が重ねて用いられていたのであった。すなわちこれほど近接して用字される場合に、名詞形と動詞形という違いがあるにせよ、一方をマツルと訓み他方をホクラというように、全然音韻的に結びつかない紛らわしい用法をはたしてするものであろうか。これが第一の疑問だが、さらにその前文を示せば、次のとおりであった。

……爰に<sup>こゝ</sup>天日槍の曾孫<sup>あめひこ</sup>清彦<sup>ひりこ</sup>、刀子<sup>きよひこ</sup>を得匿<sup>かたな</sup>すまじきことを知りて、呈<sup>あらは</sup>し言<sup>まう</sup>さく「獻<sup>たてまつ</sup>る所の神<sup>かむたから</sup>宝<sup>たぐひ</sup>の類なり」とまうす。則ち天皇、清彦に謂<sup>かた</sup>りて曰はく、「其の神宝は、豈<sup>あに</sup>類を離<sup>さ</sup>れること得<sup>え</sup>むや」とのたまふ。乃ち出して獻<sup>みな</sup>る。皆神府<sup>をさ</sup>に蔵<sup>いまし</sup>めたまふ。然して後に、宝府<sup>いまし</sup>を開きて視<sup>み</sup>れば、小刀<sup>いまし</sup>自づからに失<sup>うしな</sup>せぬ。則ち清彦に問<sup>い</sup>はしめて曰はく、「爾<sup>き</sup>が獻<sup>たてまつ</sup>る刀子<sup>きよひこ</sup>忽<sup>い</sup>に失<sup>うしな</sup>せぬ。若し汝<sup>き</sup>の所<sup>し</sup>に至<sup>いた</sup>るか」とのたまふ。清彦答<sup>こた</sup>へて曰はく、「昨<sup>け</sup>夕<sup>ふ</sup>、刀子<sup>きよひこ</sup>、自然<sup>け</sup>に臣<sup>み</sup>が家に至<sup>いた</sup>る。乃ち明<sup>あ</sup>旦<sup>け</sup>失<sup>うしな</sup>せぬ」とまうす。天皇、則ち惶<sup>かしこ</sup>りたまひて、且<sup>ま</sup>更<sup>また</sup>覓<sup>もと</sup>めたまはず。是の後に……

すなわち、当該条の前文には、「神府」「宝府」といった、底本ではいずれも「ミクラ」と訓まれるがごときホクラの類似語が重ねて用いられていたのである。のみならず当該条の前条たる垂仁87年2月条をみれば、そこには石上神宮の神宝たる劍一千口に関わって「天の神庫」なる用語も見え、これについてはわざわざ「神庫、此をば保玖羅と云ふ」とその訓読法に関する割注を施してもいたのであった。つまり、このように前後の流れからみるとときには、垂仁天皇紀のこの部分において、もし「ホクラ」という語を意識的に表現しようとしていたのであれば、必ずや「祠」字のごとき紛らわしい用字をするのではなく、当然に「神庫」または「神府、宝府」といった表記をとっていた筈だと考えられるわけである。言いかえれば、この場合の名詞形「祠」字をホクラと訓むのは、文脈的には全くそぐわないということだ。そして逆に、「マツリ」と訓んで何

ら不都合でないことは言うまでもない。すなわち淡路嶋の人々が神とおもった「出石の刀子」に対して、垂仁朝に「マツリ」を創始したのだが、これは書紀成書時の「今」に到るまで持続して「祠」られているのだというように、「出石の刀子」の祭祀についての起源説話であったと読解しうるからである。

次に、④の場合をみてみよう。やはりこども、その前文からいま一度引けば、次のようであった。

是に、軍に従<sup>うは</sup>ひし神表<sup>なかつつ</sup>筒男<sup>を</sup>・中筒男<sup>なかつつ</sup>・底筒男<sup>を</sup>、三<sup>み</sup>の神、皇后に誨<sup>をし</sup>へて曰はく、「我が荒魂<sup>あらみたま</sup>をば、穴門<sup>あなと</sup>の山田邑<sup>い</sup>に祭<sup>まつ</sup>はしめよ」とのたまふ。時に穴門直<sup>あなと</sup>の祖<sup>はむち</sup>踐立<sup>た</sup>・津守連<sup>た</sup>の祖<sup>た</sup>田袋<sup>た</sup>見<sup>た</sup>宿禰<sup>た</sup>、皇后に啓<sup>まう</sup>して曰はく、「神の居<sup>い</sup>しまさ欲<sup>ほ</sup>しくしたまふ地<sup>ところ</sup>をば、必ず定め奉<sup>まも</sup>るべし」とまうす。則ち踐立<sup>た</sup>を以て、荒魂<sup>あらみたま</sup>を祭<sup>まつ</sup>ひたてまつる神主<sup>かむぬし</sup>とす。仍<sup>い</sup>りて祠<sup>まつ</sup>を穴門<sup>あなと</sup>の山田邑<sup>い</sup>に立<sup>た</sup>つ。

見られるように、「祠を穴門の山田邑に立つ」という事態は、そもそもその前文に記していたごとく、神の託言として「我が荒魂をば、穴門の山田邑に祭はしめよ」とあったことに対応した処置であったことが、まず注意されねばなるまい。しかもその内容はいえば、格別に啓白の言として「神の居しまさ欲しくしたまふ地をば、必ず定め奉るべし」と説明されるがごとき事態を前提とするものでなくてはなるまい。換言すれば、「穴門の山田邑」とは「必ず定め奉るべ」き「神の居しまさ欲しくしたまふ地」そのものだったということであり、そのうえでその地に神（荒魂）を祭ること自体が求められていたのであった。それなのに、単にその地のどこかに、神の要求してもいないヤシロを立てただけで、神の意向が成就されるというのであろうか。穴門の山田邑とは、点的な場所というよりは、もっと領域的な拡がりをもった土地、とみるべきものであろう。

そしてこれについては、「侍<sub>レ</sub>祠」の形であった⑥⑦を、その類例として参看すべきところと考えられるのである。そこで労を厭わず、⑥⑦を前後の条文と共に示せば、次の通りであった。

⑥阿閉臣事代、命<sup>う</sup>を銜<sup>か</sup>けて、出<sup>で</sup>て任<sup>に</sup>那<sup>な</sup>に使<sup>つか</sup>す。是に、月神<sup>か</sup>、人に著<sup>か</sup>りて謂<sup>か</sup>りて曰はく、「我が祖<sup>か</sup>高皇<sup>か</sup>座<sup>か</sup>靈<sup>か</sup>、預<sup>あ</sup>ひて天地<sup>あ</sup>を鎔<sup>か</sup>ひ造<sup>か</sup>せる功<sup>か</sup>有<sup>か</sup>します。民<sup>か</sup>地<sup>か</sup>を以て、我が月神<sup>か</sup>に奉<sup>か</sup>れ。若<sup>も</sup>し請<sup>こひ</sup>の依<sup>よ</sup>に我<sup>われ</sup>に獻<sup>たま</sup>らば、福慶<sup>ふくけい</sup>あらむ」とのたまふ。事代<sup>ことしろ</sup>、是<sup>こゝ</sup>に由<sup>よ</sup>りて、京<sup>きやう</sup>に還<sup>かへ</sup>りて具<sup>ぐ</sup>に奏<sup>そう</sup>す。奉<sup>まも</sup>るに歌<sup>うた</sup>荒<sup>あ</sup>櫟<sup>あ</sup>田<sup>た</sup>を以てす。  
(歌荒櫟田は、山<sup>やま</sup>背<sup>せ</sup>国<sup>こく</sup>の葛<sup>くわ</sup>野<sup>や</sup>郡<sup>ぐん</sup>に在<sup>あ</sup>り。)壹<sup>い</sup>伎<sup>き</sup>縣<sup>けん</sup>



主<sup>ぬし</sup>の先祖押見宿彌<sup>つか</sup>、祠<sup>ほこ</sup>に侍ふ。

⑦日神、人に著りて、阿閉臣事代に謂りて曰はく、  
「磐余<sup>いはれ</sup>の田を以て、我が祖高皇産霊<sup>すなは</sup>に獻れ」との  
たまふ。事代、便ち奉す。神の乞<sup>こほし</sup>の依に田十四町  
を獻る。対馬下縣直<sup>つか</sup>、祠<sup>ほこ</sup>に侍ふ。

この⑥⑦の場合、ヤシロを立てたというような記述が文中にないため、「侍<sup>つか</sup>祠<sup>ほこ</sup>」は「マツリに侍ふ」と訓むほかなかった（ただし「侍」の訓みは「ハベル」でよいと思うが、今はそのままにしておく）が、ここでは神の欲した土地とは、一層具体的に「民地」や「田地」であったことが知られる。そしてこれより気付かされるのは、この民地や田地と④の場合の「穴門の山田邑」とは何ら差別すべきものでない、ということであらう。

すでにして察知されたところであろうが、このようにして神の要求にしたがって献上された一定の土地とは、むしろ神社の所有にかかる神<sup>かみ</sup>地や神田、神戸、さらには神郡に相当するものにほかならず、より一般的に言えば神社の社会的・経済的な成立基盤としての祭祀圏のこととみるべきものである。つまりこういう祭祀圏やそして神主といった特定の祀る人をも包含した、その地平的な総体を定め立てることこそが、古代人にとっての神社を創立するということの、根底的な意味ではなかったかということなのだ。むしろその中に、神の住まいたる、あるいは神霊を納むべき社殿としての、ヤシロやホクラの創建が含まれる場合のありうることを、いささかも妨げるものでないにしてもである。しかし逆に、そういうヤシロやホクラを立てればそれで事が済むなどと考えるのは、あまりに皮相に過ぎるであろう。

残る唯一の例、すなわち伊勢神宮の創建に関わった問題の「隨<sup>二</sup>大神教<sup>一</sup>、其祠立<sup>二</sup>於伊勢国<sup>一</sup>」における「祠」字については、もはや改めて説明するまでもなからう。

先に指摘したように、この場合の「其の——つまり天照大神の、祠を立つ」とは、前文において神が国ボメをしたその伊勢国をして「是の国に居らむと欲ふ」と託言した、まさにこのことに対応した事態だったことを、いま一度想起されたい。その「祠」を立てた「伊勢国」とはそういうわけで、いわば神の所有にかかる聖なる領域としての伊勢国、つまりその言葉の正しい意味での「神国」としてのそれ、にほかならなかったのである。これが具体的には、伊勢神宮の社会経済的基盤としての、多気・度会の両神郡を第一義的に念頭

していようことは、あらためて繰返すまでもなからう。

繰返すが、この「祠」とは決して天照大神の坐す内宮社殿の意だったのではなく、それさえもが拠って立つべき地平的総体としての「祠」だったということだ。先にも触れたように、どだいヤシロを立つというのにその場所を「伊勢国に」というのでは無限定にすぎ、文意として不明瞭きわまることが、もっと深く注意されてよいのであった。あるいは、もし仮に社殿を建てるのみならば、何故にもっと直截にたとえば「神の宮を立つ」とでも記さなかったか、と反省してみるべきだと言ってもよい。

にもかかわらず、この場合のみ、あるいは立祠または祠立の「祠」字のいずれかに限っては、特例的に「ヤシロ」か「ホクラ」と訓んで社殿の意に解しうる余地があるのではないか、とする反論がなおもあるやもしれぬが、これについては次句の「斎官」の解釈がそれを打ち砕くことになるであろう。また、さりとてそういう「祠」に該当するものとして、ある特定の神社を比定する試みを否定しざるものではもとよりない。そもそも神社とは、むしろそういう「祠」をもつばらにする機関ないしは施設の総体として定立されたものにほかならないだろうからである。しかし一方、歴史的にはすべての「祠」がある特定の「神社」として結実したとは限らず、したがって比定の試みが時として達成されぬことのあることも知るべきだ、というにすぎない。がともあれ、こうした意味では、ここの事態としては「伊勢国をして天照大神のヤシロとした」というのとほぼ同義にはなろうが、しかし「祠立<sup>二</sup>於伊勢国<sup>一</sup>」とか「祠立<sup>二</sup>於穴門山田邑<sup>一</sup>」と「於」字が用いられていたことが、そういう訓み下し方の不可能性を証示していよう。

ところで、こうした総体としての「祠」字を訓むのに、単に「マツリ」とではやや響きが弱すぎる感がしなくてはなからう。あくまで試見としてだが、名詞形の「祠」字に限っては、その名詞であることを強調したかたちで少なくとも「マツリゴト」と訓読するか、さらには「政事」との対比を極立たせるべく「カミマツリゴト」と訓むのも一法ではないか、と考える。

先には熟語形の「祠官」をしてひとまず「マツリのツカサ」と訓んでおいたが、これとて「カミマツリゴトのツカサ」でもよい筈で、あるいはのちの「神官」や「神祇官」をカムツカサと訓むのも、その先行官司として「祭官」が推定されることを考慮するならば、

「カミマツリゴトのツカサ」が縮約されて「カム(ミ)ツカサ」になったと想定するのも、強ち荒唐無稽でなかろうと思われるからである。そしてこれは他方で、「太政官」を「オホキマツリゴトのツカサ」と訓むことに対してでもある。

もちろん日本書紀の文面は、元来漢文として意味が通じればよく、訓読することが第一の目的だったわけではなかろうから、上述の訓み方に必ずしも拘わるものではないが、ともあれ以上で、書紀中の「祠」字は動詞形と名詞形であるを問わず、また漢字自体の含意とは別に、極めて限定的に「カミマツリゴト」を表現する語として使用されていたことが、確かめられたと言えよう。そして「祠」字をこのように理解する時にはじめて、当該句の前半に「大神の教の隨に」とあったことが、十分にその意義をもってくるのでもあった。文脈的には何ら問題がないため、先には言及しなかったが、たとえば、

- ・時に神の語を得て、教の隨に祭<sup>いばひまつ</sup>る。(崇神天皇7年2月)
- ・時に神の語を得て、教の隨に祭<sup>をしへ まにま</sup>る。(神功皇后摂政前)
- ・然して後に、皇后、神の教の隨に祭ひたてまつる。(同上)

などと書紀中に類例の多いこの表現は、まさに各々の「カミマツリゴト」は必ずや祭られる神の教示にしたがったものとしてあるべきだ、と観想されていたことを示すのであった。それゆえ逆に、そうでなかった場合には、「〔仲哀〕天皇の神の教に従はずして早く崩<sup>かむあが</sup>りたまひし」(神功皇后摂政前紀)といった事態も起りうると、観念されていたのだった。

さらに、「祠」字で以て表現される全体的な「カミマツリゴト」とは、履中天皇紀5年3月条に、

筑紫に居<sup>ま</sup>します三<sup>みはしら</sup>の神〔宗像三神〕、宮中に見えて、言はく、「何ぞ我が民を奪ひたまふ。吾、今汝に慚<sup>はぢ</sup>みせむ」とのたまふ。是に、禱<sup>を</sup>りて祠<sup>いまし</sup>らず。

と見えるように、もとより単なる祈禱とは次元の異なるものでもあった。既述したように、書紀中の用例からすれば、それは神地、神田、神戸を奉獻したり、また特定の祀る人としての神主を定めたり、そして先引した崇神天皇9年3月条にも見られたごとく、少なくとも——たとえ文中に明記されない場合も含めて——奉幣をとまなうものとしてあった、というのである。すなわち約言すれば、要するに神社祭祀のあり方にほかならなかった、というわけである。

以上で、当該句の解釈に関する検討を終えることにしたいが、最後にこの「祠」字に関連して、神宮の成立史にもつながりかねない、なお一つの問題に言及しておこう。

それは、書紀中の伊勢神宮関連記事には、すでにみたように「伊勢大神祠、伊勢神祠、伊勢祠」といった表現が見えることをもって、伊勢神宮は「神宮」なる称号の成立する以前に、「神祠」と呼称されていたのではないか、とする所説のあることである<sup>52)</sup>。この所説の論拠は、そうした書紀中の記載だけでなく、朝鮮古代諸国家、就中新羅の祭祀制において、6世紀の初頭頃に「神宮」の創立があり、以後、文献上ではそれまでの「始祖廟」にかわって「神宮」の語が用いられていたこと、したがってこれがわが国の伊勢神宮の創立にも影響を与えたのではないかとする点で、興味深い指摘となっていたのである。

たしかに「神宮」なる称号の成立を考えるに、説かれるがごとく、わが国に先行した新羅の影響というのは十分に想定される一つの可能性であろうと思われる。私見では、同時に伊勢神宮に関しては天武・持統朝頃における「道教」の影響も無視しがたいのではないかと推測し<sup>53)</sup>、一方、新羅の「神宮」はむしろ「石上神宮」の成立にこそ熟慮さるべき視点であろうと考えるが<sup>54)</sup>、この問題はさておき、伊勢神宮の古い称号もしくは呼称が「神祠」であったというのは事実であろうか。

結論から言えば、すでに見たごとく、書紀中の「祠」字の訓み方からして、この所説は誤った史料解釈に立脚したものだった、と断ぜざるをえない。その所説では、古く「神祠」と呼称されていたものが、6世紀の後半になって新羅の影響下に「神宮」なる称号に転換されたと推定されていたのだが、これも「祠」字を仮に所説通りに解釈したとしても、持統天皇即位前紀に、

奉伊勢神祠皇女大来、還至京師

とある記事は、年代的に信頼度が高いだけにその有力な反証としうるものと言わねばならない。それに伊勢神宮に派遣された斎王の実態に照らしても、斎王は神のヤシロに侍るというよりは、伊勢大神のカミマツリゴトに侍候するという方が、はるかに的確な表現だと申せよう。そして事実、書紀中の神宮関連記事のうち、「祠」字が用いられていたのはいずれも斎王に関係するもののみであって、それ以外の記事で神宮のかわりに「神祠」と表現されたというような例は皆無だったのである。

もっとも、斎王に関する記事でも、時代が新しくな



れば、

- ・欲<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>侍大来皇女于天照太神宮<sub>一</sub>。(天武天皇2年4月)
- ・遣<sub>二</sub>当耆皇女<sub>一</sub>、侍<sub>二</sub>于伊勢斎宮<sub>一</sub>。(続日本紀、文武天皇2年9月)
- ・遣<sub>下二</sub>三品田形内親王<sub>一</sub>、侍<sub>中</sub>于伊勢大神宮<sub>上</sub>。  
(同上、文武天皇慶雲3年8月)

といったごとくに、「祠」字は用いられず、一般に「侍一宮」という形に変化していたのは事実である。しかしこの場合は、精確に言えば「侍于〇〇宮」と必ず「于」字を付与しているのであって、逆に「侍于一祠」という用法はなかったのである。つまりこれもまた、「祠」字のコト性を証示し、モノヤトコロとしてのヤシロや宮との類同性ないしは同一性を否定している、と思われるのであった。

加うるに、「伊勢大神祠」や「伊勢祠」という表記は、その訓み方を考慮するならば、当然に前者は「伊勢大神の祠」であり、後者は「伊勢の祠」であるほかないから、そこから「神宮」などのごとくに呼称もしくは称号として、「神祠」という熟語を抽出することさえ、もともと無理だったというべきなのである。そしてこの意味では、持統天皇即位前紀に唯一度みえた「伊勢神祠」なる表現は、上とは別の趣意で、実は「伊勢の神祠」と解してよいのではないと思われる。すなわち、名詞形の「祠」字にあってもこれのみは、「伊勢の神の祠」ではなく「伊勢の神<sup>かみまつりごと</sup>祠」というように、つまり他の場合に「祠」一字で以て表現されていた内容をここでは特に「神祠」と丁寧に書きあらわしたのではないか、というようにである。必ずしもこれに拘わるものではないが、しかしもしこれが認められるとすれば、書紀中の名詞形「祠」字を単に「マツリ」とするよりは「カミマツリゴト」と訓んでよいかとする上述の試見を、一層傍証することにはなろう。

ともあれ、かくして伊勢神宮の古称を「神祠」に求める説の成立し難いこと、したがってその呼称の転換点を6世紀後半に見定め、もって神宮の創立を雄略朝（5世紀後半）ないし欽明朝（6世紀中葉）ごろと推定する際の論拠の一つに加えることのできないことは、明白になったであろう。さらに一部には、この「祠」字に引かれて、神宮社殿はかつて「ホコラ」と呼ぶうほどの軽微なものだったとか、無社殿の状態を示す表現であろうなどと説く向きもあるが<sup>55)</sup>、これはもとより論外としよう。ましてや「祠」字をホコラと訓んだ上で、神宮正殿の原形をクラ建築に求める通説の

補強材料とすることはできまい。神宮社殿の原初形態が、別の方法でもって仮にそのように推定することが可能だったにしてもである。

## 10. 内宮社殿の創建とその原初的様態

因興<sub>二</sub>斎宮于五十鈴川上<sub>一</sub>。是謂<sub>二</sub>磯宮<sub>一</sub>。

前節にみたように既往説の多くが、前句の「祠」字をヤシロと訓んで、神宮社殿のことと解していたがため、当然の結果としてここにいう「斎宮」は、ただちに斎王の御殿の意に理解されていたのはいうまでもない。しかし「祠」字がそうではなくて、「カミマツリゴト」であった以上、この斎宮の解釈も再検討すべき必要に迫られてくるのは当然であろう。

そして実は、結論から言えば、私見とほぼ同じ解釈はすでに本居宣長の説くところでもあったのである。すなわち宣長は、かの『古事記伝』の十五之巻において、当該の垂仁25年3月条の全文を引き、それについて、やや長いが次のように記していたのであった。

此文にまぎらはしき事どもあり、よくせずは誤りぬべし、まづ其祠立於伊勢国、因興斎宮于五十鈴川上とある、斎宮即大御神宮なり、しかるを古語拾遺倭姫命世記などに、文を少し換て、此を倭姫命の坐宮の如く記せるは、御世々々の斎王の宮をも、斎宮と申す故に、其と心得たるひがことなり、斎王の宮を云ふは、其王の坐宮と云意、此は大御神を斎奉る宮といふことにて、同名ながら意異なり、抑此には、大御神の宮をこそ、委曲には記すべきことなるに、其をば只祠立於伊勢国とのみ、大かたに云て、斎王の坐宮をし、却て具に五十鈴川上といふべきに非ず、万葉なる人麻呂の長歌に、渡会乃斎宮とよめるも、必大御神の宮とこそ聞えたれ、且倭姫命に宮と云て、大御神に祠とは云べくもあらず、然れば立字は、定を誤れるなるべし、神の夜志呂には、皇国にては、凡て社字を用ひ、又宮といふ、其中に此大御神などには、必宮と申す例なるに、祠とあるは、字義はさることなれども、たゞに其宮を申せるにはあらず、その祭るべき處をいへるなり、雄略巻に、稚足姫皇女侍伊勢大神祠とある祠も、拜祭給ふ意を帶たる故に、此字を書り、故ミヤともヤシロとも訓ずして、イハ



ヒとは訓るなり、然れば此も、祠<sup>マツリ</sup>るべき處を、伊勢<sup>イセ</sup>国と定めて、さて五十鈴<sup>イヅナ</sup>川上に其<sup>マツリ</sup>宮を興<sup>ツクリ</sup>と云るなり、(下略)<sup>56)</sup>

見られるように、前節で長々と検討してきた「祠」字についても、すでに宣長は私見のおおよその方向を示唆していたのであって、そこでの論はいわばこれを若干敷衍しただけだと申せなくもない。わずかに、宣長は垂仁25年紀の「祠」字の訓み方はやはりヤシロでよいと考えていたらしく、そしてその字義を——おそらく日本語「ヤシロ」の原義に遡って——「祭るべき處」と解したがゆえに、「立」字は「定」の誤りと説いていたあたりが、異なるのみである。もとより私見は、「祠」字の訓みはあくまでヤシロではなく、マツリもしくは「カミマツリゴト」とすべきこと、前述したとおりである。それゆえ、「立」字も「定」の誤りとみる必要のないことは言うまでもない。ほかに2例が存在するように、「祠」すなわちカミマツリゴトもまた、「立つ」べきものだったからである<sup>57)</sup>。

だが、そうかといって、この場合の「祠」は神宮のことではなく、「齋宮」こそがそれに当たるとした宣長説そのものが否定さるべきとは思われない。西宮一民氏は、この宣長説を批判して、

このような誤字説を出さざるを得ないところに、この「齋宮」を「神宮」と解することの無理なることを示してゐるものと言へるのである<sup>58)</sup>。

と説かれていたが、むしろこれの方が疑わしいと考えられるのである。

なお、序でに申せば、雄略紀の場合に宣長が言及していたごとく、「祠」字を「イハヒ——イハフ」と訓むのも古くからの一法であるが、「イハヒ」はむしろ予祝の意が原義であろうことや<sup>59)</sup>、「祠」字の用例にみられるがごとき奉幣とか「定<sup>マツリ</sup>神地・神戸<sup>マツリ</sup>」(垂仁27年8月)を随伴する祭祀じたいを古くにイハフとは言い難いこと<sup>60)</sup>、あるいは「祠宮」「祭祠」なども共通する訓みを考慮するならば、やはり「マツリ——マツル」の方を良しとすべきであろうと考える。しかしながら他方、「抑此には、大御神の宮をこそ、委曲<sup>マツリ</sup>には記すべきこととなるに、其をば只祠<sup>マツリ</sup>立<sup>マツリ</sup>於伊勢<sup>マツリ</sup>国<sup>マツリ</sup>」とのみ、大かたに云て、齋王の坐<sup>マツリ</sup>宮をしも、却<sup>マツリ</sup>て具に五十鈴川上といふべきに非ず」と説かれていた点は、文脈的にみればあいの「祠」字の解釈に関する私見の論拠としても、付加えることができるであろう。

さて問題は、「齋宮」をどう解すべきかという点で

あった。

帰結としては、上述したように私見は宣長の所説と同様にそれを「大御神を齋<sup>イヅナ</sup>奉る宮」という意での「大御神の宮」、つまり内宮のことと解すべきだとするのだが、ならば何故に「齋宮」と記して、「大御神の宮」とか「神の宮」などにより直接的な表現をしなかったのであろうか。あるいは、そもそも一般的にいつて「齋宮」とはどのような宮であり、また同時に齋王の坐す御殿をも「齋宮」と呼ぶのはどうしてなのか。

これに答えるためには、多少回り道になろうとも、やはり書紀中における「齋宮」とはいかなるものであったか、ということから考えてみるよりほかはなからう。

そこで、書紀中にみえる「齋宮」の用例を探れば、当該条以外では次の3例、回数にして6度が見出される。なお、古事記中には「齋宮」の用例はなく、ここでもそれとの比較検証はできない。

1) 九年春二月、足仲彦天皇崩<sup>マツリ</sup>於筑紫樞日宮<sup>マツリ</sup>。時皇后傷<sup>マツリ</sup>天皇不<sup>マツリ</sup>從<sup>マツリ</sup>神教<sup>マツリ</sup>而早崩<sup>マツリ</sup>上、以爲、知<sup>マツリ</sup>所<sup>マツリ</sup>崇之神<sup>マツリ</sup>、欲<sup>マツリ</sup>求<sup>マツリ</sup>財宝<sup>マツリ</sup>國<sup>マツリ</sup>。是以、命<sup>マツリ</sup>群臣及百寮<sup>マツリ</sup>、以解<sup>マツリ</sup>罪改<sup>マツリ</sup>過<sup>マツリ</sup>、更造<sup>マツリ</sup>齋宮<sup>マツリ</sup>於小山田邑<sup>マツリ</sup>。

三月壬申朔、皇后選<sup>マツリ</sup>吉日<sup>マツリ</sup>入<sup>マツリ</sup>齋宮<sup>マツリ</sup>、親爲<sup>マツリ</sup>神主<sup>マツリ</sup>。則命<sup>マツリ</sup>武内宿禰<sup>マツリ</sup>令<sup>マツリ</sup>撫<sup>マツリ</sup>琴<sup>マツリ</sup>。喚<sup>マツリ</sup>中臣鳥賊津使主<sup>マツリ</sup>、爲<sup>マツリ</sup>審神者<sup>マツリ</sup>。……〔神功皇后摂政前〕

2) 欲<sup>マツリ</sup>遣<sup>マツリ</sup>侍大来皇女于天照太神宮<sup>マツリ</sup>、而令<sup>マツリ</sup>居<sup>マツリ</sup>泊瀬齋宮<sup>マツリ</sup>。是先潔<sup>マツリ</sup>身、稍近<sup>マツリ</sup>神之所也。〔天武天皇2年4月〕

大来皇女、自<sup>マツリ</sup>泊瀬齋宮<sup>マツリ</sup>、向<sup>マツリ</sup>伊勢神宮<sup>マツリ</sup>。〔天武天皇3年10月〕

3) 是春、将<sup>マツリ</sup>祠<sup>マツリ</sup>天神地祇<sup>マツリ</sup>、而天下悉祓禊之。暨<sup>マツリ</sup>齋宮<sup>マツリ</sup>於倉梯河上<sup>マツリ</sup>。

夏四月丁亥朔、欲<sup>マツリ</sup>幸<sup>マツリ</sup>齋宮<sup>マツリ</sup>ト之、癸巳、食<sup>マツリ</sup>ト。仍取<sup>マツリ</sup>平旦時<sup>マツリ</sup>警蹕既動。百寮成<sup>マツリ</sup>列、乘輿命<sup>マツリ</sup>蓋、以未<sup>マツリ</sup>及<sup>マツリ</sup>出行<sup>マツリ</sup>、十市皇女、卒然病発、薨<sup>マツリ</sup>於宮中<sup>マツリ</sup>。由<sup>マツリ</sup>此、鹵簿既停、不<sup>マツリ</sup>得<sup>マツリ</sup>幸行<sup>マツリ</sup>。遂不<sup>マツリ</sup>祭<sup>マツリ</sup>神祇<sup>マツリ</sup>矣。〔天武天皇7年〕

まず1)と3)の事例から分かるように、「齋宮」とは、時々のカミマツリゴトに際してそこへ忌み籠り、その中で祭儀を執り行なうためにその都度建てられる「穢りを去り、嚴重に清浄さが保持された御殿」、いわばそういう「仮設の神殿」を指すとみれよう。続日本

紀の神亀元年（724）11月23日条に、

大嘗<sup>ス</sup>。備前<sup>ノ</sup>国<sup>ヲ</sup>為<sup>ル</sup>由<sup>ニ</sup>機<sup>ト</sup>。播磨<sup>ノ</sup>国<sup>ヲ</sup>為<sup>ル</sup>須<sup>ニ</sup>機<sup>ト</sup>。  
從五位下石上<sup>ノ</sup>朝臣勝男……等。率<sup>テ</sup>内<sup>ニ</sup>物部<sup>ト</sup>。  
立<sup>テ</sup>神<sup>ノ</sup>楯<sup>ヲ</sup>於<sup>ニ</sup>齋宮<sup>ニ</sup>。南北二門<sup>ト</sup>。

とあるごとく、天皇即位の大祭たる大嘗祭に際して仮構される大嘗宮もまた「齋宮」と呼ばれていたことは、これをよく証示するところといえよう。この意味で、「齋宮」とは——その語源が直ちにそうであるかは別にして——まさに宣長の説くように「神をイツキ奉る宮」であったわけだ。それ故、垂仁紀に見える「齋宮」もこれと同義であって何の不都合があろうか、言いかえれば内宮の原初とはまさしくそのようなものだったとしてこの起源譚は語っているのだと私は理解するのだが、しかしこれを言う前に残るもう一つの事例を見ておかねばならない。

すなわち上引2)の齋宮は、文中に「是<sup>ニ</sup>は先づ身を潔めて、稍<sup>モ</sup>に神に近づく所なり」と説明していたごとく、一見、後世の「野宮」に相当するかのようであるからだ。延喜の齋宮式によれば、齋王の卜定後まず初齋院を設け、翌年の7月まで齋王はここで潔齋し、次に京城外の浄野に「野宮」を設営して、その翌年の9月初旬に伊勢へ下向するまでのあいだ、齋王はこの宮でさらに潔齋を続ける定めとなっていたが、2)にいう「泊瀬の齋宮」はこの「野宮」に類同するものではなかったか、といわれるのである。

もし仮にそうであったにせよ、従来からも説かれるように書紀中の「齋宮」には、「神をイツキ奉る宮」としての「仮設の神殿」と「齋王の坐す御殿」としての齋宮、という少なくとも二通りの意味があり、私見としては垂仁紀の「齋宮」は前者の方だと解するだけでもよいのだが、しかしそう割切ってしまうとよいかも実は疑わしく思われる。

というのも、一つには、すぐあとで述べるようにこの二通りの齋宮が元来まったくの別のものであったかどうか、これがそもそも訝しいからである。そしていま一つには、歴史的にみた場合、天武朝初年当時に、はたして伊勢齋王に対して野宮を設営する制度ないしは慣習がすでに定立されていたかが、必ずしも明らかではないからである。

事実、書紀中のこれ以前の齋王関連記事に野宮のことは全然見えず、それらしきものが史料上に確認されるのは、『政事要略』卷廿四所引の官曹事類に、

右符案云。養老五年〔721〕九月十一日。……即以<sup>テ</sup>皇太子女井上王<sup>ヲ</sup>為<sup>ル</sup>齋王<sup>ト</sup>。仍移<sup>ス</sup>於<sup>ニ</sup>北池<sup>ニ</sup>。

新造宮<sup>ト</sup>。其儀。……左右衛士從<sup>テ</sup>宮門<sup>ヲ</sup>至<sup>リ</sup>齋宮<sup>ニ</sup>道<sup>ヲ</sup>。……

とあるのが最初のものである。その後、続日本紀では、光仁天皇の宝龜3年（772）11月条に、

以<sup>テ</sup>酒人内親王<sup>ヲ</sup>為<sup>ル</sup>伊勢<sup>ノ</sup>齋<sup>ノ</sup>宮<sup>ト</sup>。權<sup>ニ</sup>居<sup>ニ</sup>春<sup>ノ</sup>日<sup>ニ</sup>齋宮<sup>ニ</sup>。

とみえ、さらにはつきりと「野宮」なる語が使用されるは、一層下って『日本紀略』の延暦16年（797）8月21日条に、

齋内親王移<sup>ス</sup>于<sup>ニ</sup>葛野川<sup>ニ</sup>。即日入<sup>リ</sup>野宮<sup>ニ</sup>。

とあるのが初見であった。

したがって、こうした状況からすれば、「野宮」の制は早くても奈良朝に入ってから、ようやくに整えられていったとみるのが、まずは穏当なところであろう。そして逆に、もし天武朝当時に野宮の制がすでに整備されていたのであれば、「泊瀬の齋宮」について、上引のごときその性格をわざわざ注釈することもなかろうと思われるのである。

それゆえこの注釈は、額面通りにそのまま歴史的事実として受取ってよいかはかなり疑わしく、むしろ端的に言えば、原史料における意味をやや作為的に変容する目的で、書紀編者があらたに付加した説明とみるべきではなかろうか。すなわち、書紀編纂の最終段階において、伊勢齋王に対して「野宮」の前身的な「齋宮」を宮城近辺に営む慣わしが定着しつつあったことを受けて、この泊瀬齋宮をしてその先駆たらしめるべく、そうした注釈をその時点で加上したのだというようにである。

しかしそれが何のためにであったかという点は、つまるところ原史料の時代における伊勢神宮の創立と、先述したようにその時点で皇祖神祭祀の転換という大きな問題が絡んでいると考えられる。よってその詳しい考証は別に譲らねばならないが、この「泊瀬の齋宮」が元来どのようなものであったかという点についての、私見の概要を記せば次の通りである。

まず、この「齋宮」も、史実としては書紀中の他の齋宮とさほど異なるものでなく、やはり可能性としては何らかのカミマツリゴトのために用意された「仮設の神殿」であったと考えられる。いかなるカミマツリゴトであったか。当然に皇祖神（もしくは皇室の氏の神）の祭祀を目的としたものだったとみてよいであろう。そしておそらくこの方式は、その時点で新たに構想されたというよりは、むしろ以前から続けられてきた皇祖神祭祀の、その伝統的手法を踏襲したものでも



あったかと思うのである。すなわちこの日本書紀所伝の神宮起源譚が示唆するように、皇祖神祭祀をいつの時点かで齋王に肩代わりさせるようにしたことは、同時にその祭儀の場を天皇の宮からひとまず分離するに等しいであろう。その場合、以後皇祖神は具体的にどこでどのように祀られたか、この点はいまひとつ明確にしえないが、少なくとも任命された齋王は当然に平常時にあっても潔斎生活を義務づけられたであろう。いわば神仕えないしはそのための齋忌生活の恒常化であり、また專業化ということである。それゆえにこの皇女をして「イツキのヒメミコ（齋内親王、齋皇女）」とか「イツキのミコ（齋王）」と呼ぶのであろうし、しかもこれは相当古くからのことでもあったかと推測される。とすれば、そういう神仕えする齋王にある種の神秘性や聖性を感じうるばかりでなく、その齋王が潔斎して坐す御殿もまた、「仮設の神殿」に準ずるものとして、すでに同じく「齋宮」と称されていたのではあるまいか。そこに皇祖神がつねに護持されていたかはともかく、その御殿はいつでもカミマツリのときに仮設された「齋宮」に移行しうるといふ、その可能性においてである。逆に申せば、それは仮設的な「齋宮」の常設化に近い、ということである。つまりのちに野宮の前身や、伊勢に設けられた齋王の御殿もまた「齋宮」と呼びえたのは、決してそれが——この点は前引の宣長説とも相異するところだが——「イツキの（ヒメ）ミコ」の坐す宮だったからではなく、事態としては同時的であるにせよ、語源的にはその宮自体が、カミマツリのときの「齋宮」と同じ状態に保持されていたからだと考えるわけである。

すでにして、「泊瀬の齋宮」に関する説明から逸脱してしまったが、「泊瀬の齋宮」とは結局、時々のカミマツリゴトに際して仮設された「齋宮」の延長上にあるものであり、また同時にそれは、皇祖神（もしくは皇室の氏の神）祭祀に仕える齋王のために歴代そのつど用意された常設的な「齋宮」の流れを汲み、それを引継ぐものでもあった、というのが私の考えである。そしてこうみえてくれば、「泊瀬の齋宮」の性格について書紀が加えていた説明というのも、一面では今までとやや異なった趣意に受けとりうるものとなったのではなかろうか。すなわち、そこに「是は先づ身を潔めて、稍に神に近づく所なり」とあったのは、必ずしも後世の野宮に相当するような意味あいでも、伊勢に下向するまでの準備というだけでなく、もっと普遍的にカミマツリゴトに参入するためのその手順として、とい

うようにである。

しかしともあれこの場合は、上述したごとく、同時に皇祖神祭祀の一大転換期に当たっていた、と推測されるのである。すなわち、すでに前稿<sup>61)</sup>で述べたように、私の見るところでは直前の壬申の乱を通して、皇室の新しい氏の神として天照大神が選ばれることになった。天武天皇の即位後、直ちに齋王に卜定された大来皇女は、その神仕えのために潔斎生活に入ることになる。この場所が「泊瀬の齋宮」にほかならないが、このように新しい齋王に対してそのつど「齋宮」を設営するのは、従前の皇祖神祭祀の方式に則ったことであったと考えられた。しかしこの場合、決定的に異なるのは、このとき以降、皇室の氏の神（皇祖神）の祭祀は皇居の近傍を離れて、その場を遠く伊勢に求めるという全く新しい事態に直面していたということである。つまり伊勢に新たな皇祖神をまつる神宮を創建することが、ここにはじめて日程にのぼっていたということだ。それゆえ、やや想像をたくましくするならば、大来皇女が泊瀬齋宮に居た期間というのは、伊勢に皇祖神天照大神をイツキ奉るための、神の宮となるべき新たな「齋宮」を建設するその期間でもあったのではないかと考えられなくもない。大来皇女をして泊瀬齋宮に居らしめることにしたその理由を、書紀は「天照太神宮に遣さむとして」と説明していたが、こうした地の文に「伊勢神宮」といった一般名称でなく、「天照太神宮」というように神の実名そのものを頭わにした表記をとっていたことは、もっと深く注意すべきことがらだといえよう。はたしてこの時点で、「天照太神の宮」と呼ばれる実体がすでにどこかに存在していたかどうか、これがそもそも疑われてよいと考える所以である。

以上、泊瀬の齋宮をめぐる考察がいささか長く、また部分的な先走りを含む錯綜した内容となってしまったが、伊勢国の五十鈴の川上に興てられたという「齋宮」についての私の解釈は、すでに察知されるところとなったであろう。もはや繰返しとなるが、これは書紀中の他の齋宮とさして異なるものでなく、いわばそれを常設化したのがごとき「神をイツキ奉る宮」のことであって、いまだ単なる「齋王の御殿」ではなかったと考えるのである。つまりこの起源譚では、神宮の原初とはまさにそういう「齋宮」として創建されたこと、語っているのだということである。

そして実際、周知のように、伊勢神宮がそのとおりに「齋宮」と呼称されていた時期が、現実存在して



もいたのであった。かの人麻呂の長歌に、「渡会の斎の宮ゆ 神風に い吹き惑はし」（万・199）と詠まれていたのは、その最も著名な事例であるが、この他にも同じく万葉集中の題詞に、

大津皇子薨之後、大来皇女從<sub>二</sub>伊勢斎宮<sub>一</sub>上<sub>レ</sub>京之時 御作歌二首

とあるのは、すぐあとの左注に、

右一首、今案不<sub>レ</sub>似<sub>二</sub>移葬之歌<sub>一</sub>。蓋疑從<sub>二</sub>伊勢神宮<sub>一</sub>、還<sub>レ</sub>京之時、路上見<sub>レ</sub>花感傷哀咽作<sub>二</sub>此歌<sub>一</sub>乎。

とあるごとく、この時期における神宮＝斎宮の証左としうところであろう。これは逆に言えば、神宮＝斎宮であった時期がこれらの作歌の年代、つまり天武・持統朝ごろであったことを示し、そしてそのことをこの神宮起源伝承と重ね合わせてみると、神宮創建の実年代がまさにその頃であったことを証示すると考えられるのだが、いまはこれ以上追及しないでおく。

さて、こうして神宮（内宮）社殿の原初の様態とは、この起源伝承に従えば「斎宮」と呼ばれるように、いまだ神の専有する「神宮」でなく、そこは第一義的にはむしろ斎王が神をイツキ奉るために忌み籠るべき宮であったと考えられた。しかしそこから「神の宮」への道程は、もはや指呼の距離にあった筈である。このことを示すのが、実はこの説話の結句にほかならないと考えるが、しかしここでは、残されたなお、二の問題を見極めておかねばならない。

その一つは、上述では「斎宮」についてその訓読の仕方を全く無視して議論を進めてきたのだが、この点からの反論が予想されなくないということである。すなわち斎王の御殿としての「斎宮」はつねに「イツキノミヤ」と訓まれるのに対し、書紀中の前引した1）、3）のごとき仮設の神殿としての「斎宮」は、すでに垂仁紀の「斎宮」の古訓がそうであったように、むしろ「イハヒノミヤ」と訓むべきものであって、この両者は元来別系統のものとして峻別すべきではないか、というようにである。

たとえば西宮一民氏は、国語学的見地から書紀や万葉集中にみえる「斎宮」の訓義について検討を加えられ、結論として「斎宮」には、(A)穢れを去り、清浄にされた神殿、(B)伊勢の神宮(内宮)、(C)斎王の御殿、の3義があり、(A)(B)はイハヒノミヤと訓むべきであるのに対し、(C)のみはイツキノミヤと訓んで区別すべきものと説かれている。そして垂仁紀の「斎宮」は古訓では「イハヒノミヤ」とするが、これは斎

王の御殿と解すべきものゆえ採るべき説でなく、一方、人麻呂長歌にみえた「斎宮」は旧訓に「イツキノミヤ」とあり、今日もこの訓を踏襲するものが多いが、それが神宮を意味する以上、賀茂真淵や澤渦久孝氏らに倣って「イハヒノミヤ」と訓むのがよいと主張されるのであった<sup>62)</sup>。

国語学に疎い者がこれについて反論するのは容易でなく、また失礼にも当たろうが、しかし垂仁紀の「斎宮」の解釈が対立する以上、この問題についての私の見解を明らかにしておく必要があろう。よって次に、その要点を記すことにしたい。

まず、国語のイツクとイハフの両語がいずれも上代から存在したことは、西宮氏も例を上げて説かれていたように疑えない事実であった。そしてその両語は、特にイハフの方が今日の「祝ふ」へと意義が分化展開してゆくように、元来その意味領域を若干異にすることというまでもないが、しかし同時に両語ともイという語根をもつごとく、「神に奉仕する」という局面では用法上に殆ど差異がないのも事実であった。したがって単なる斎王の御殿でない「斎宮」は、既に説かれているように<sup>63)</sup>、むしろ元来イハヒノミヤ、イツキノミヤのいずれにも訓みうるとしておいてよいのではなかろうか。

それゆえ私としては、ひとまず古訓や旧訓にしたがって垂仁紀の場合は「イハヒノミヤ」で、人麻呂長歌の場合は「イツキノミヤ」と訓んでおいてよいとするが、しかし両者は意味的に峻別されるものでなく、また前述したように当初は事態としても通訳しうるものであったが、ただ斎王の御殿の場合のみはのちにイツキノ（ヒメ）ミコとの音韻的な共通性から「イツキノミヤ」に固定化した、というように考えておきたい。これであるかぎり、神宮の原初が——訓みがいずれであったにせよ——歴史的事態としては神をイツキ（又はイハヒ）奉るための「斎宮」であったことが否定されず、また垂仁紀の斎宮は勿論それを指すのであって、斎宮が斎王の御殿の意に縮約されてゆくのはかえって後世的な、カミマツリゴトにおける一種の退化現象だと理解することが何ら障げられないからである。

実際、古事記の場合には、イツクなる言葉を用いるときにはすべて仮名表記してその語を特別視していたのに比べて<sup>64)</sup>、日本書紀においては、たとえば「斎」字の用法をみても一義的な規定は殆どないかのようですらあったのである。

いまはこれを主題とするところでなく、また決して

この結論に拘わるつもりもないので、ここではごく簡単にみておくとするが、書紀中での「齋」字の用例は熟語形も含めて全部で47度ほどを数える。このうち最も多い用例は、巻20の敏達天皇紀以下に頻出する「設齋、国忌齋、大齋」などの計20回を数える「齋」で、これらは熟語形であるとなしにかかわらず、仏教用語としてのそれとして、引用底本ではすべて「ヲガミ」と訓まれている。また、同じく敏達天皇の巻に、唯一度、

……大会設齋。此時、達等得<sub>二</sub>仏舍利於齋食上<sub>一</sub>。とある後者の「齋」は、「齋食」と熟語形のままだに「イモヒ」と訓まれているが、これも同類としよう。

これらを除く残る26例が神祇関係に用いられた「齋」であるが、その内訳をいま仮に分類整理すれば、次のようになる。

- a. 齋服殿 (巻1に2度)  
齋之大人 (巻2に2度)  
齋鏡 (巻2に1度)  
齋宮 (巻6, 9, 29に計7度)
- b. 齋戒 (巻3, 5, 13, 14に各1度, 計4度)
- c. 奉<sub>レ</sub>齋 (巻2に2度)
- d. 齋主 (巻2に2度, 巻3に1度, 計3度)  
齋庭 (巻2に2度)  
頭齋 (巻3に2度)  
齋忌 (巻29に2度)

このうち、bの熟語形「齋戒」は、引用底本ではいづれも「モノイミ」と訓まれていて、まずは問題がなからう。次にdの4事例は、実はすべてその訓みを特に指定した割注記をもつ用法であった。たとえば「齋主、此云<sub>二</sub>伊播毗<sub>一</sub>。」とか、「齋庭、此云<sub>二</sub>踰貳波<sub>一</sub>。」などとするのがそれで、この結果、それぞれは齋主：イハヒ、齋庭：ユニハ、頭齋：ウツシイハヒ、齋忌：ユキと訓むべく定まっていた。むろんこれは、既にある国語を漢字表現した際、その意味内容に最も相応しい表記をとってみても、それが逆に当初意図された国語通りに訓まれる保証がないときに、なされたものと考えられよう。

ただ、巻3の神武天皇紀に、

……朕親作<sub>二</sub>頭齋<sub>一</sub>。(頭齋、此云<sub>二</sub>干図詩怡破毗<sub>一</sub>。)用<sub>レ</sub>汝為<sub>二</sub>齋主<sub>一</sub>、授以<sub>二</sub>嚴媛之號<sub>一</sub>。……とある「齋主」は、引用底本では「イハヒノウシ」と訓まれているが、巻2で初出したときすでにその訓読

を規定していたことをここにも適用してよいならば、単に「イハヒ」とすべきところとなる。あるいは、むしろ巻2の文面には、

是時、齋主神號<sub>二</sub>齋之大人<sub>一</sub>。比神今在<sub>二</sub>于東国  
戡取之地<sub>一</sub>也。

とあったが、「齋主」がもともと「イハヒ(ノ)ヌシ」と訓むことが自明であるならば、この神名に関する説明は無用となるはずであるから、「齋主」とあれば、当時は「イミヌシ」とでも訓む方が一般的であったか、と推測されなくもない。事実、この香取のイハヒヌシは、続日本後紀に「伊波比主命」(承和3年5月9日条、同6年10月29日条)とあったり、それを勧請した大和の春日大社の場合でも同じく「伊波比主命」(日本文徳天皇実録、嘉祥3年9月15日条)とか「香取坐伊波比主命」(延喜式祝詞、春日祭)というように必ず仮名表記していて、「齋主」という書き方を避けていたかのようであるからだ。しかし逆に、書紀の「齋之大人」は「イハヒノウシ」と訓まなければ、香取神宮の祭神の起源譚となりえぬことゆえ、ここに書紀中の「齋」字がイハヒと訓みうることの、最も確かな証拠を見出しえたと言えよう。

だが一方、神祇関係の「齋」字はそれならばイハヒで統一されているかといえ、むろんそうではなく、aの「齋服殿」は古事記の「忌服屋」に対応するものである以上、諸訓そうであるように「イミハタドノ」と訓むのが正しいであろう。また残るaの「齋鏡」やcの動詞形「奉<sub>レ</sub>齋」は、一般にいづれもイハフ——イハヒと訓まれているが、その原文箇所を示せば次のとおりであった。

高皇產靈尊因勅曰、吾則起<sub>二</sub>樹天津神籬及天津磐境<sub>一</sub>、當為<sub>二</sub>吾孫<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>齋矣。汝天兒屋命・太玉命、宜持<sub>二</sub>天津神籬<sub>一</sub>、降<sub>二</sub>於葦原中国<sub>一</sub>、亦為<sub>二</sub>吾孫<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>齋焉。乃使<sub>二</sub>二神<sub>一</sub>、陪<sub>二</sub>從天忍穗耳尊<sub>一</sub>以降之。是時、天照大神、手持<sub>二</sub>宝鏡<sub>一</sub>、授<sub>二</sub>天忍穗耳尊<sub>一</sub>、而祝之曰、吾兒視<sub>二</sub>此宝鏡<sub>一</sub>、當<sub>レ</sub>猶<sub>レ</sub>視<sub>レ</sub>吾。可<sub>二</sub>與同<sub>一</sub>床共<sub>レ</sub>殿、以為<sub>二</sub>齋鏡<sub>一</sub>。……

改めて申すまでもなく、著名な天孫降臨段一書第二の一節であったが、この文脈からするかぎり「齋」字は、名詞形・動詞形を問わずイツキと訓まれても何ら差支えないところであろう。特に後者の「齋鏡」の場合は、古事記のそれに対応する箇所が、

[天照大御神の] 詔りたまひしく、「此れの鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拝みしが如、伊都



岐奉れ。……

であったこと〔この訓み方については前稿を参照されたし〕を顧慮するならば、猶更そう思われるのである。あるいは、延喜式の大殿祭祝詞にみえる齋斧<sup>イミオノ</sup>、齋鉏<sup>イミスキ</sup>、齋柱<sup>イミハシラ</sup>などから連想すれば、イミカガミと訓むのもあながち不可でないかもしれない。さらに、同じく延喜式の「齋内親王奉入時」の祝詞には、

……辞<sup>こと</sup>別<sup>わか</sup>きて申したまはく、今<sup>いま</sup>進<sup>ま</sup>る齋<sup>いみ</sup>の内親王<sup>ノミヤ</sup>  
は、恒<sup>たね</sup>の例<sup>れい</sup>によりて、三年<sup>いほ</sup>齋<sup>い</sup>ひ清まりて、……

とあるが、今日の語感からすれば最後の「齋」字は必ずやイツキと訓むべく思われるであろうが、原文には「齋比」と送り仮名されていて、イハヒと訓むほかないのであった。これなどは、すでに齋王をも賀茂齋院<sup>イツキノミヤ</sup>と区別して、御殿名のままに「齋宮」と呼びはじめていたころの表現であろうだけに、それより遡った書紀の段階でのイツキとイハヒの重なり合いを一層推測せしめるものといえるだろう。

ともあれこうして、私見は前述の西宮氏の所説には従意し難いと考えていたのであった。いま一度、氏の所説との違いを要約するならば、少なくとも書紀中の「齋宮」に関するかぎり、氏が言われるがごとき三つの訓義を強いて抽出することは不可能でないにしても、歴史的事態としては、どの齋宮にもほとんど差異はなかっただろうということである。別言すれば、それらはいずれもがイハヒノミヤともイツキノミヤとも訓みうるようなものだった、ということでもある。

そして一方、書紀中の「齋」字自体が、上述のようにイミ、イハヒ、イツキの3様に訓みえたことは、書紀の用字法がもともとルースであったという以前に、この三つの言葉がそもそも当時の人々にとってすでに重なり合っていたこと、これを反映しているにすぎないとみるべきところであろう。少なくとも、それだからといって、前節で検討した「祠」字もまた、その時々に応じて異なった訓みが許され、別々の物事を指すのだということにはなるまい。それとこれとは、例えばヤシロとマツリとの違いを想うだけでも、全然次元の異なることだと了解されよう。しかしとにかく、垂仁紀の齋宮がイハヒノミヤ、またはイツキノミヤと訓みえたことは、その前文の「祠」字がイハヒよりかは、マツリもしくはカミマツリゴトと訓むべきことを、逆に裏付ける結果とはなりえたであろう。

ところで、この齋宮は、「五十鈴の川上」に興てられたというのであったから、それが神宮（内宮）の前身であると解することが、位置的にも何ら矛盾しないこ

とはいうまでもない。というより、もしこの齋宮が、単に齋王の御殿であったと解するときには、逆に書紀の成立当時、そういう「齋宮」はすでに多気郡の抜川のほとりにあったという現実と区違うことになり、この間の変遷の経緯が別に語られないかぎり、この説話がそもそも起源伝承としての機能を十分に果たさない、という新たな問題が生じてくるのであった。そして何よりも肝要なことは、ここに「五十鈴の川上」という神宮（内宮）の現在地がしかと明記されていた、そのことであろう。それは、ただに神宮の前身としての「齋宮」がたてられた位置というにとどまらず、今日にいたる恒久不変な祭儀場というその聖なる場所性が、この当初において開示されていたことにほかならないからである。

加うるに、この五十鈴川上と前句にみえた祠＝カミマツリゴトを立てた伊勢国との、両者の場所性の差異にも併せて注意しておいてよいと思われる。それは単に前者が後者に内含されるというその大小としてでなく、伊勢国が既述したように祭祀圏という本来的に領域的な場所であったのに対し、五十鈴川上とは、まさにその中の聖なる中心としての地点的な場所であるという、この違いにおいてである。しかも伊勢国の国＝クニは、律令的な行政区画単位としてのそれでもおそらく未だなく、それは第一に祭られる神としての天照大神が国ボメというかたちで選別した、ある拡がりをもった土地というほどの意であったのに対し、一方の五十鈴川上は、そういうクニの中のさらに聖別された特定の地点という、まさにその言葉の根源的な意義に合致した「場所」であったこととしてである。

事実、記紀中の神社の縁起記事によれば、

- ・宇迦能山<sup>ウカノ</sup>の山本<sup>ヤマモト</sup>に、底津石根<sup>ソツシタネ</sup>に宮柱布刀斯理<sup>ミヤツブツリ</sup>、高天<sup>タカマ</sup>の原に氷椽多迦斯理<sup>ヒヅクタカスリ</sup>て居れ。（神代記）
- ・吾をば倭の青垣<sup>アヲキリ</sup>の東<sup>ヒガシ</sup>の山<sup>ヤマ</sup>の上<sup>ノウエ</sup>に伊都岐奉<sup>イツキノミヤ</sup>れ（神代記）
- ・大市<sup>オホイチ</sup>の長岡岬<sup>ナガサキ</sup>に祠<sup>ミヤ</sup>る（垂仁紀25年一云）
- ・吾が和魂<sup>ニギハヤヒ</sup>をば大津<sup>オホツ</sup>の淳中倉<sup>ニギハヤヒ</sup>の長峽<sup>ナガサキ</sup>に居<sup>イ</sup>さしむべし（神功皇后紀摂政元年）

といった例が見られるごとく、いずれも山本、山上、岬、長峽といった地勢的にもすぐれて突出した地点が選ばれていたのであって、こういう地点的な場所に神社が定立されるというのが、いわば古代に固有の思考形式だったとみてよいからである。それゆえ、この意味でも「祠」でなく「齋宮」こそが神宮の原初に当たるとするのは、もはや動かない解釈だと考えられるの



である。

さて、残る最後の問題は、その齋宮をして「是を磯宮と謂ふ」とあった点についてである。

これについても、古来、色々と議論のあったところだが、たとえば宣長は次のように述べていた。

次には謂<sup>イソ</sup>磯宮とあるは心得ず、此五十鈴宮を、磯宮と申せること、此<sup>ソ</sup>外にさらに見えたることなし、故<sup>シ</sup>思<sup>フ</sup>に、是は儀式帳などに、五十鈴宮に鎮<sup>リ</sup>坐<sup>サ</sup>むとせし前に、磯宮坐<sup>ス</sup>とある、其は神名帳に、度会郡磯神社、和名抄にも、同郡に伊蘇郷ありて、今も磯村と云<sup>フ</sup>、此<sup>ソ</sup>地にしばらく坐ししを、磯宮といふ、但し其磯宮は、度会郡なるには非ず、多気郡の相<sup>フカ</sup>郷<sup>サト</sup>のあたりなりとも云り、其はいかにもあれ、此は其伊蘇といふと、伊須受と云と、名の似たる故に、混<sup>マ</sup>ひし伝<sup>ハ</sup>なり、さればこは、決<sup>ハ</sup>めて磯宮とは云べきにあらず、謂<sup>イソ</sup>五十鈴宮とこそ有<sup>ル</sup>べきことなれ、〔古事記伝〕

要するに宣長の説は、磯宮は「五十鈴宮」の誤伝だというものであったが、飯田武郷の『日本書紀通釈』では次のように述べられていた。

神代紀注に既に云るか如く。五十鈴は名義磯洲にて。五十鈴川によれる名なり。其川の磯に造建たる宮なるか故に、磯宮とは申せるなり。此磯宮の號の古く見えたるは。明文抄に載る大倭本記に。天皇之始。天降来之時。共副<sup>イハヒ</sup>護<sup>メ</sup>齋<sup>イハヒ</sup>鏡<sup>ミタマ</sup>三面。子鈴一合<sup>ツ</sup>也。注曰。一鏡者天照大神之御霊。名<sup>ツ</sup>天懸<sup>アメカハス</sup>大神。今伊勢国磯宮崇敬拜祭<sup>イハヒ</sup>大神也。とあり。(さるを記伝に。磯宮心得ず。この五十鈴を磯宮と申す事。此外にさらに見えたる事なし云々。こは決て磯宮とは云へからず。謂<sup>イソ</sup>五十鈴宮とあるべきことなり。と云れたるは。思漏されたるなり。)続古今集。神風や五十鈴の川のいその宮。常世の浪の音ものとけし。とよみしも。磯宮と云號。其頃まで残りしなるへし。此磯宮即次に見えたる渡遇宮なる事。云も更なり。(世記上のつゞきに。即建<sup>ツキ</sup>二八尋機屋<sup>ヤス</sup>。令<sup>ツキ</sup>下天棚機姫神<sup>アメノメ</sup>孫八千々姫命<sup>ミコ</sup>織<sup>オリ</sup>中大神御衣<sup>ミカミ</sup>上。譬猶<sup>タトヘ</sup>下<sup>タ</sup>二天上<sup>アマノ</sup>之儀<sup>ミコトノ</sup>上焉。注に謂<sup>イソ</sup>二號宇治機殿<sup>ウヂノメ</sup>是也。一名號<sup>ナニ</sup>二磯宮<sup>イソノミヤ</sup>是也。とあるは。機殿をも当昔磯宮といひしにや。また世記の楓山本に機宮とあり。さら

はこれは異なるへし。)

( ) 内は割注

引用が長くなったが、これはこの記伝と通釈の二つが、今日でも、齋宮を神宮(の前身)と解した上で、磯宮について述べた所説の代表的なものといえようからである。記伝が内宮(五十鈴宮)を磯宮と称したことは書紀のほかになくしていたのに対し、通釈では反例を上げてそれは宣長の「思い漏し」だとし、その名称は「五十鈴川の磯に造り建てたる宮なるが故」にもとづくもので、しかもそれは続古今集の時代、つまり鎌倉初頭の頃まで残っていた古称だと説かれていたわけである。

そこでまず、内宮の一古称が「磯宮」であったかどうか問題となるが、これは通釈の説にもかかわらず、やはり「此<sup>ソ</sup>外にさらに見たることなし」とした宣長の見解に大筋において従うべきところだと思われる。

というのも、第一に、通釈が挙示していた反証というのは、いずれも後世的な事例であって、はたして書紀の影響下と無縁であったかが訝われるからである。そして第二には、神宮側の所伝にこれが全く見えないのも不審とすべきところだからである。すなわち両書もその一部にふれていたように、まず皇太神宮儀式帳では、倭姫命の巡幸途次において、

……次玉岐波流磯宮坐<sup>イソノミヤ</sup>只、次百船<sup>ヒヤクフネ</sup>度会国佐古久志呂宇治田上宮坐<sup>ウヂノミヤ</sup>只、……

とあるように、磯宮は「度会国」へ入る手前にあったとしていた。儀式帳にいう「竹田<sup>タケノ</sup>国」と「度会国」の境界が、律令制下の多気郡と度会郡とのそれに合致するものかは不明だが、おそらく儀式帳にいう磯宮は、宣長も指摘していたごとく、延喜式神名帳にいう度会郡の磯神社や和名抄の同郡伊蘇郷を念頭にしたものともみておいてよいであろう。またいわゆる神道五部書では、御鎮座伝記や御鎮座次第記、および倭姫命世記に「從〔伊勢国〕飯野高宮、遷幸于伊蘇宮」とあって、やはり五十鈴宮とは別の宮としていた。倭姫命世記ではさらに、その景行天皇段に「爰倭姫命宇治機殿<sup>ウヂノメ</sup>磯宮坐<sup>イソノミヤ</sup>給<sup>タマフ</sup>倍利、奉日神祀<sup>ヒメノミヤ</sup>古止無倦焉」とあったり、あるいは異伝において「于時天棚機姫命、令織大神和抄御衣<sup>ミカミ</sup>給<sup>タマフ</sup>倍利、是號磯宮<sup>イソノミヤ</sup>矣」などともしていたが、これは通釈のいうように「機殿をも当昔磯宮といひしにや」だったのではあるまい。むしろ伊勢神宮側においては古く五十鈴宮を磯宮と呼んだことがないことを前提にし、しかも「天照大神の、方に神衣を織りつつ、齋服殿に居しますを見て」(神代紀本文)などとあった神話的伝

承を習合しつつ、初期の斎王御殿に新たな解釈を加上した、とみるべきものであろう。さらに宝基本記では、神宮の起源については垂仁25年紀をそのまま引きながらも、その雄略天皇条には「斎内親王坐磯宮」としていて、おそらくは斎宮を単に斎王の御殿と解した所説をさらに展開させていたのであった。

以上からみれば、既にふれたように、神宮（内宮）の古称として「磯宮」があったというのは、やはり史実でないとするのが妥当と思われる。しかし、かといって宣長のごとくに、それは「名の似たる故に」五十鈴宮と混同した誤伝だとみてよいかは、これまた疑わしい。このような起源譚において、重要な宮号を取り違えるなどということはまず考えられず、しかもこの宮を興てた場所として、今しがた「五十鈴川上」と明記したばかりであったからだ。

しからば、「磯宮」は、いったいどう考えればよいのであろうか。私見の結論を申せば、それは端的に言って書紀編者の創作に近いとみるべきものではないか、ということである。そして「五十鈴宮」とも、あるいは「伊勢の（神）宮」とも記しえなかったのは、次節で説くようにこの斎宮は未だそれではなかったからだと考えられる。

しかしたとえば倭姫命世記に、

于時大若子命問給久、汝此国名何白久、百船度会国、玉扱伊蘇国止白天、……

とあったり、また古事記の応神天皇段に、

此の御世に、海部、山部、山守部、伊勢部を定め賜ひき。

とある伊勢部は「磯部」のことかと考えられるように、つまりは伊勢の語源がそもそも「磯」であろうと推測されているように、イソとイセの音韻的な近さ、両者の融即性は疑えない。とすれば、「イソの宮」と聞けば誰しも「イセの宮」の連想するわけで、むしろここにこそ書紀編者のねらいがあったとみてよいのではないかということだ。そしてそうとすれば、これは実に巧妙な命名だったといえるのではなからうか。

結局、通釈のように「磯宮」を神宮の古称として認めた上で、その語源を「五十鈴川の磯」に求めるよりかは、当時の人々にとっての「伊勢——磯」の親近性、融通性を前提として、神宮（内宮、五十鈴宮）の前身の名称をそのように設定したのだと解するわけである。が、それはあくまで述作上のことであって、神宮側にそういう呼称が現実にあったわけでないことは、上にみたように神宮側の史料中にその痕跡を認めることが

できず、かえってそれとは矛盾した所伝を明記していたことで証せられるであろうと考える。

## 11. 祭神・天照大神の降臨鎮座と伊勢神宮の成立

則天照大神始自天降之處也。

これは、上に長く検討を加えてきた垂仁25年紀3月条本文記事の結句部分である。

私見の方向は、上に掲げた本節の標題と前節までの記述によって、すでにおおよそは察知されたところかと思うが、しかしこの短い一句についても、これまで実に多くの言及がなされてきたことは周知の通りである。

まず、この一句をみて、誰しも想い浮かべるのは、天孫降臨神話のことであろう。すなわち、神代紀第9段、一書第一には、天孫の降臨に際し、<sup>ちまたの</sup> 神・<sup>かみ</sup> 瓊杵尊<sup>きさるた</sup> 彦彦火瓊杵尊が参迎え、<sup>あまのうずめ</sup> 天鈿女とのやりとりの中で天孫の降臨地をして「筑紫の日向の高千穂<sup>くじふるのたけ</sup>の樓触峯に到りますべし」と告げ、自らは「伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到る」としていた、この条りである。

この神話は、その末尾に、  
時に皇孫<sup>すめみま</sup>、天鈿女<sup>あまのうずめ</sup>命に勅<sup>みこと</sup>すらく、「汝<sup>いまし</sup>、顕<sup>あらは</sup>しつる神の名を以て、姓氏とせむ」とのたまふ。因<sup>よ</sup>りて、  
<sup>きさるめのみ</sup> 瓊杵尊<sup>な</sup>の號を賜ふ。故<sup>かれ</sup>、<sup>あま</sup> 瓊杵尊<sup>い</sup>等の男女、皆呼<sup>こゝろ</sup>びて君と爲ふ、此其の縁なり。

とあったごとく、一面では「サルメの君」姓の縁起譚であったことは疑えない。また一方、サルタヒコはチマタの神とされているので、天孫降臨の道案内役としてそこに登場してきても、それ自体としては不思議でない。しかしながら、もしこの両側面のみならば、そのサルタヒコが「吾は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到るべし」として、神宮の所在地をそこに明示していたことはそもそも何のためであったか、その意義がはかりしれないこととなろう。単にサルタヒコの神の鎮座地をいうだけならば、あるいは全くの偶然の一致だというには、あまりに大仰に過ぎようからである。この意味で、この神話においてサルタヒコを登場せしめ、そしてその神をして「伊勢の狭長田の五十鈴の川に到る」としていたことは、当然に、のちの世においてそこへ天照大神自身の降臨があることの、その文脈的な布石をなしていたことは、まず疑えないところだといえよう。

古くは、古語拾遺においても、その神代にこの紀一



書とほぼ同じ内容の天孫降臨を描き、そして垂仁天皇段の神宮起源譚においては、その末尾に、

始め天上に在すとき、預め幽契<sup>あらかじ ふかしちぎり</sup>を結びて、備神<sup>ちまたのかみ</sup>、  
先づ降ること深き以あり。

と記していたのも、それを踏まえてのことだったと解されよう。もとより「預め幽契を結びて」というように記すのは、古語拾遺流の新たな解釈、主張とみるべきものであって、逆にこれを以て書紀の文脈の方を推し測るのは差し控えねばならぬ、としてもである。事実、古語拾遺の垂仁天皇段では、天照大神の鎮座地を求めての大和から伊勢国への遍歴は一切省略されている、

泊<sup>ト</sup>干巻向玉城〔垂仁〕朝<sup>ニ</sup>。令<sup>ニ</sup>皇女倭姫命奉<sup>ル</sup>斎<sup>ニ</sup>天照大神<sup>ニ</sup>。仍隨<sup>ニ</sup>神教<sup>ニ</sup>。立<sup>ニ</sup>其祠於伊勢国五十鈴川上<sup>ニ</sup>。

というように、直ちに伊勢国に祠＝神宮を創立する仕儀となっていた。しかもこの文面では「神の教え」は祠を立つことより、むしろそれを立てた「五十鈴川上」という場所を指示するところにこそ重点があるかのようでもあったからである。

したがって、さらに止由気太神宮儀式帳に、

天照坐皇太神、(中略)余時大長谷天皇御夢<sup>ル</sup>誨<sup>ル</sup>覚<sup>ル</sup>賜<sup>ル</sup>天、我高天原坐<sup>ル</sup>見志真岐賜<sup>ル</sup>志<sup>ル</sup>處<sup>ル</sup>志都真利坐<sup>ル</sup>奴<sup>ル</sup>、

とあるのをここに補って、五十鈴川上への降臨鎮座は、「大御神御自<sup>ミコミカミ</sup> 高天<sup>タカマ</sup> 原にして、<sup>カミ</sup> 縁<sup>ユキ</sup>てより所念<sup>オモモシ</sup>設けたることなり」(記伝)などと書紀の所伝をも理解するのは、いささか深読みすぎるといわねばなるまい。こうした傾向は、すでに谷川士清の日本書紀通證にも見られ、飯田武郷の日本書紀通釈でもほぼ踏襲されていたところだが、あくまで書紀の読みとしては疑うべきだといえよう。

さらに宣長は、

故<sup>レ</sup>其<sup>ノ</sup>御天降<sup>ミコアマリ</sup>の時に、皇御孫<sup>ミコミマ</sup>命に附副<sup>ツキソ</sup>ひて、此<sup>コノ</sup>御鏡<sup>ミタマ</sup>を戴<sup>ミ</sup>斎奉<sup>ミ</sup>れる御從<sup>ミコトモ</sup>神は、彼<sup>カノ</sup>啓<sup>キ</sup>行<sup>ユク</sup>神の導<sup>ミツ</sup>きのまにへ、おのづから先<sup>マデ</sup>此<sup>コノ</sup>伊勢<sup>イセ</sup>国に降<sup>リツキ</sup>着<sup>キ</sup>しなり、始<sup>メテ</sup>自<sup>ミコ</sup>天降<sup>リタマヒシ</sup>とは、此<sup>コノ</sup>時の事なりけり、

と、垂仁25年紀にいう「始自<sup>ミコ</sup>天降<sup>リタマヒシ</sup>」とは天孫降臨時のことだったとの説を展開し、続けては、

若<sup>レ</sup>然らずは、日向へ降<sup>リ</sup>賜<sup>ミ</sup>ふ御孫<sup>ミコミマ</sup>命の啓<sup>キ</sup>行<sup>ユク</sup>神の、伊勢へ降<sup>リ</sup>賜<sup>ミ</sup>はむこと、何の由もなく、徒<sup>タラ</sup>ならずや、さて、右の如く、此<sup>コノ</sup>御鏡<sup>ミタマ</sup>は先<sup>マデ</sup>伊勢<sup>イセ</sup>に降<sup>リツキ</sup>着<sup>キ</sup>賜<sup>ミ</sup>ひしを、日向<sup>ミナタ</sup>に着<sup>キ</sup>賜<sup>ミ</sup>へる御孫<sup>ミコミマ</sup>命の御許<sup>ミコト</sup>に、送<sup>リ</sup>

奉<sup>ミ</sup>り置<sup>キ</sup>て、猿田彦<sup>サヘノ</sup>神は、御暇<sup>ミヨクサ</sup>を賜<sup>ミ</sup>はりて、又伊勢<sup>イセ</sup>に帰<sup>リ</sup>り賜<sup>ミ</sup>ひしなり、

と、その理由と共に、皇孫に授けられたはずの鏡も、そのときサルタヒコとともにいったん伊勢へ降ったのだというように、神話中のどこにも記していない経路を想定するに到っている。古事記の天孫降臨段にみえる鏡は、ふつう理解されているように天孫に賜ったのではなく、実はむしろこの宣長説に類似してサルタヒコらに授けられたのであって、直接伊勢へもたらされたという物語っていたことは、すでに前稿で考証したところである。がしかし、この古事記の所伝と書紀の文脈をないまぜにしたかのごとくに、しかもいずれにもない鏡の伝来経路を新たに想定するのは、もちろん許容されるところではあるまい。

加えて宣長は、上にみたように、垂仁紀にいう「始めて」をあたかも「その始めに」といった意で理解していたようだが、これも従意しうところではかなう。たしかに書紀中の副詞形「始」字の90数度の用例には、「始めて」でなく「始めに」と解すべき場合も数例見受けられるが、しかしそれらはいずれも、たとえば、

・伊弉諾尊曰、始<sup>ハジメ</sup>為<sup>レ</sup>族悲<sup>ハ</sup>、及思哀者<sup>ハ</sup>、是吾之怯矣<sup>ハ</sup> (神代巻)

・始<sup>ハジメ</sup>素戔鳴尊<sup>ハ</sup>、昇<sup>ノボ</sup>天<sup>ノ</sup>之時<sup>ハ</sup>、…… (同上)

などと、「始」字を文頭に置くのを原則としていて、当該句の用法とは明らかに区別されていたからである。それゆえ、もし宣長説のように解されるためには、この原文は、

此者、始<sup>ハジメ</sup>天照大神自<sup>ミコ</sup>天降<sup>リタマヒシ</sup>之處也。

とでもなければならぬ筈だといえよう。つまりこの「始」字は、あくまで「ここにはじめて」の意に解さねばならない、ということである。したがって、「自<sup>ミコ</sup>天降<sup>リタマヒシ</sup>之處也」の部分も、宣長のごとくに「天より降りまし處なり」と過去形は訓む必要はなく、引用底本と同様、「天より降ります處なり」と現在形でよむべきこと、いうまでもない。

さて一方、戦後の諸研究においても、この部分がさまざまに理解されてきたのは事実であった。

たとえば、津田左右吉氏が、

イスズの川上を「天照大神始自<sup>ミコ</sup>天降<sup>リタマヒシ</sup>之處也」とするに至っては、明らかに神代史の所説と矛盾してゐるが、……<sup>65)</sup>

と説き、そして福山敏男氏が、



同年〔垂仁25年〕三月の条の、五十鈴川上を指して「天照大神始めて天より降るの処なり」とする文は書紀の本文としては場違いであり、同書天孫降臨の条の第一の一書によると猿田彦大神としなくてはならないところである<sup>66)</sup>。

と言われていたのは、その一つである。しかしこの所説は、上述来の解釈とは逆に、あまりにも神話の文脈的ないしはその言外の意を無視したものといわねばならないだろう。五十鈴川上が一義的にサルタヒコの神にのみ結びつかねばならぬ理由はないはずだし、それにそもそもそう理解したのでは、サルタヒコをわざわざ天孫降臨の段に予め登場せしめ、そして五十鈴の川上に到らしめておいた、その根本的な理由が見失われてしまうというものであろう。つまり古語拾遺以下のように、書紀がしかと述べていないことまで臆測的に解釈するのはゆきすぎだったのに対し、こちらの方は紙背にそのように臆測しうる余地のある伏線的な構図そのものを無視した読解だということである。すでに倉塚暉子氏が明らかにされているように<sup>67)</sup>、天孫降臨段にサルタヒコの神が登場していたのは、単にその神がチマタの神だったのではなく、むしろその神話の全体が貴種流離譚や服属縁起譚に固有な「参迎え説話」のパターンに則したものだだったと、理解されねばならないであろう。

また一方、青木紀元氏は、大和朝廷の進展にともなう皇室の降臨神話も発達展開したに違いないとし、「大和朝廷の勢力が畿内一円に及んだ時期、すなわち皇室の降臨神話展開の中間段階」として、「祖神が天降ったと信ぜられる神聖な地点は、都近辺の大和国内から遠ざかり、伊勢に移っていたのではないかと推定される。そして当該の一句につき、

……それにしても、「則……」以下はやや唐突で、上文としっかり合っていない感じを受ける。これはやはり、上述のように、古く皇祖の神が伊勢に天降られたという伝えがあって、それが伊勢神宮鎮座の記事の最後に付加されたと見るべきではないか。そう考えれば、上記の文章はよくわかると思う。伊勢神宮の鎮座は、皇祖神伊勢降臨の神話を背負うものであったと言えることが出来る。……

と述べておられた<sup>68)</sup>。

たしかに、青木氏も引かれていたように、風土記の神話にはより素朴な降臨神話を見出すことができ、記紀神代巻にみられるがごとき天孫の日向降臨神話というのは、その最も発達した国家的規模での最終段階

を示すものであることは論を俟たないであろう。そしてその中間段階として、範図を畿内一円にもとめるかたちの、皇祖神降臨神話がかつてあったかという想定も、強ち無謀とは思われない。青木氏の示唆されるように、神武東征説話において、神武がわざわざ熊野まわりで大和へ入ったという経路が、その段階の名残りと推測するのは、到底従意しうところではないにしてもである。

がしかし、当該句がそういう中間段階の降臨神話伝承を反映したとみることは、やはり疑われるのではなからうか。なぜならば、第一に、もし言われるがごとく「則」以下が唐突であるならば、当然それはこの一句を「付加」したという書紀の筆者が第一に感ずるところだった筈で、それを無くするような文章表現の変更が既に行なわれていてしかるべきだからである。そして第二には、この一句をそう解するならば、後述するようにこの条がいまだ神宮起源譚として完結したものとなりえないからである。要するに当該句はあくまで、まずこの垂仁25年紀3月条の記事中において、その文脈をになう一句として読むべきだというにほかならない。

さらには直木孝次郎氏のように、伊勢神宮の地方神出自を説き、この一句についても、

天照大神は大和から遷ってきたのではなく、もともと伊勢の神であるという伝えがねづよく存在し、遷移説をとる「書紀」もそれを無視することができなかつたのである<sup>69)</sup>。

と解する向きもある。もとより私見は、これは全く従意しうところではない。すでに「序説」<sup>70)</sup>で述べたように、その想定の宗教心理的な不可能性に加えて、仮にもしそうであるならば、地方神出自と大和からの遷祀という両説の矛盾を最も強く意識せざるをえないのは、他ならぬ書紀編者自身になるという、この新たな自家撞着を解きはなつことができないだろうからである。

このように従前の諸説は、いかにも恣意的に解釈されてきた嫌いが強いのだが、こうしてそれらがいずれも従意しえないとなれば、この一句ははたしてどう理解すべきなのであろうか。

上記から察知されたであろうように、このさい決定的に重要なことは、この一句をまずはあるがままに虚心に受け取る態度を貫くことであろう。とすれば、この一句は、前句にみえた「五十鈴の川上にたてられた、磯宮と呼ばれる斎宮」というのは、「天照大神がはじめ

て天より降ったところだ」と説明しているにすぎないことが、素直に了解されるのではなからうか。そしてそれは、天孫降臨時に、これに先立ってサルタヒコの神がその五十鈴の川上に到っていたことと、何ら矛盾するものでもなからう。前述したように、書紀にはしかと明記されてはいないものの、これはのちにその地に天照大神の降臨を参迎えるための、その下地をなすとみてよいからである。皇大神宮儀式帳では、「宇治土公らの遠祖・太田命」が参迎えたことになっているが、両者は神話的には全く同一の構造を具有しているものであり、書紀のサルタヒコの神は、この太田命を一層普遍的に神格化したものとみておいて大過ないであろう。

しかしこの場合、より注意すべきは、サルタヒコの神が到ったのはあくまで「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」という土地、場所であって、一方、ここに天照大神が天降りしたというのは、その地に新たに興えられた「斎宮」なる殿舎であった、というこの違いについてである。これが何を意味するかは、すぐあとで述べることとなろう。がともあれ、この「斎宮」が既往説のごとく単なる「斎王の御殿」であったとしたならば、この一句はそもそも意味をなさないこと、つまりこの「斎宮」はあくまで神宮の原初でなければならぬことが、この点からも裏付けられるところだったといつてよからう。

さて次に、というより同時にだが、上のように解するときそれは、他方で天照大神をして大和から奉遷してきたというこれまでの筋書きと矛盾するのではないかと、との疑問がここに生じるかもしれない。さらに遡って、それならば崇神天皇の6年まで、天皇宮において同床共殿のかたちで祭られてきた天照大神とはいったい何だったのか、といった疑義が提出されるかもしれない。

だが、考えてみるべきは、もしそうであるならば、当然にそれは、これまたこの起源譚の筆者自身の疑問となっていたはずだということであろう。換言すれば、これがこのままに受け入れられる素地が少なくとも古代の人々にはあったのではないかと、ということだ。

これを神霊や靈魂の複数性、ないしは分割可能性などと言ってしまうのは、なお理解が現代的にすぎないように思われる。事態はおそらくそうであろうけれども、より詳しくにいえば、崇神天皇の6年まで宮中において祭られていたのは、天孫降臨時に天照大神から授けられた宝鏡において、天照大神の神勅どおりを高天原にいます天照大神をそこに視てであった、とまずは解

されてよいであろう。そして崇神皇女トヨスキリヒメによって倭の笠縫邑において祭られたというあいだも、また垂仁皇女の倭姫命によって鎮座地をもとめて諸国を遍歴していたときも、ほぼ同様だったに違いない。

なお、ここにはもしかすると、この宝鏡授与と天照大神の神勅をとまなう天孫降臨神話は、一書第二の所伝であって、サルタヒコの登場する一書第一の所伝とは別ものだから、両者を混同、習合したような解釈は不当ではないか、との疑義が提出されるやもしれない。書紀がなぜに多くの異伝を併記する形態をとったかについては別に深く考えねばならないであろうが、しかしこの場合は、そういう異伝を並列したその全体が書紀の所伝であり、いわばそれは——必ずしも整然とした体系的なまとまりを達成しているとはいいがたいにせよ——一種の交響樂的な効果を期待した表現手法だと受取っておいてよいであろう。つまりあくまで成書化された現・日本書紀の読解においては、どの一書の所伝とどれが結びつくとか、ましてや原史料段階での所伝の系統的な復原想定などは殆ど無意味に近いだろうということである。

さて、ふたたび当該条に戻れば、しかるに、伊勢国に到って、神の教えに随つてそこにその祠=カミマツリゴトを立て、五十鈴の川上に斎宮を興ててカミマツリしたならば、そこへ天照大神は始めて天から降臨した、というのであった。

この場合、「始」字の意味は極めて重いといわねばならない。何故ならば、「始めて」というからには、これ以前には天照大神自身の降臨はなかったというばかりでなく、実は逆にこれ以降、天照大神はもはや高天原に坐す天上の神でもなくなった、ということではないかと考えられるからである。すなわち、天照大神はこの時点ではじめて地上の神となったということであり、これがまさしく、この条の当初にもくろまれていた「大神を鎮め坐させむ處を求めて」がここに漸く達成された、ということにならうからである。別言すれば、磯宮と呼ばれる仮設的なカミマツリの場たる「斎宮」は、マツラレル神の降臨鎮座によって、ここにはじめて「神の宮」になったと考えられるのであって、つまりは天照大神を鎮め祭る「伊勢の神宮」がここに創立されたことにほかならないからである。

事実、以後書紀中では、伊勢神宮はすべて文字通りに「伊勢神宮」と表記されていたのであって、「斎宮」と呼ばれることは二度となかったのであった。以後に



も散見される「伊勢大神祠」が、その神宮に代わる名称やあるいは古称であったはずはなく、それは「伊勢大神」となった天照大神の祠＝カミマツリゴトであったこと、言うまでもない。と同時に、これは見方をかえれば、神話時代の終焉ということでもあろうし、実際、延喜式祝詞によれば、「高天の原に神留ります、皇睦神ろきの命・神ろみの命」に対して、神宮の祭神たる照大神は必ずや「伊勢に坐す天照らす大御神」とか、「度会の宇治の五十鈴の川上に大宮柱太敷き立て、高天の原に千木高知りて称辞竟へまつる、天照らしす皇大神」という表現をとるようになっていたのである。後者の祝詞の建築的意味については、別に考察することになろうとしてもである。

以上が、崇神6年条と垂仁25年3月条本文に記された伊勢神宮の起源譚に関する私の読解であり、その考証である。一口で言って、それは何の矛盾もないどころか、実に完璧なまでに見事な起源説話であったことが、改めて確認されたのではなからうか。西田長男氏は、天照大神の大和よりの諸国を遍歴しての遷祀と、上にみた天よりの降臨とを、「古代人の思惟においては、海の彼方は天に繋がると考えた」ことの、前者は「水平的に」、後者は「垂直的に」、「解釈したものである」といい得られようとし、「即ち、これらは所伝の相違ではなくして、つまりは同じことをいった神話的発想ではないかと思われるのである」と説かれていた<sup>71)</sup>。しかし私の見るところでは、上に述べてきたように、この書紀の神宮起源譚は両者を単に併記したのではなく、その双方の解釈の可能性を踏まえた上で、なお一つの総合的な筋書きに仕立て上げた、並々ならぬ力量を感得せしめるものだったといわねばならない。

## 12. 異伝の意味と若干の問題点

一云、天皇以<sub>二</sub>倭姫命<sub>一</sub>為<sub>二</sub>御杖<sub>一</sub>、貢<sub>二</sub>奉天照大神<sub>一</sub>。是以倭姫命以<sub>二</sub>天照大神<sub>一</sub>鎮<sub>二</sub>坐於磯城

嚴櫃之本<sub>一</sub>而祠之。然後隨<sub>二</sub>神護<sub>一</sub>、取<sub>二</sub>丁巳年

冬十月甲子<sub>一</sub>、遷<sub>二</sub>于伊勢国渡遇宮<sub>一</sub>。……

本節では、垂仁25年3月条の末尾に付された、割注記異伝を見しておくことにしよう。

まず、この異伝は、上引に続けて倭大國魂神の祭祀、つまり大倭神社の縁起譚を記していたこと、そしてそれは本文記事にあっては崇神紀の7年条に記されていた大神神社と大倭神社の双方のうちから、大神神社の

方を欠落させた大倭神社だけの創祀に関する異伝ともなっていたことは、すでに本稿の第2～4節あたりで詳説したところであった。それゆえ、その部分については、文中に、

天照大神は、悉に天原を治さむ。皇御孫尊は、  
専に葦原中国の八十魂神を治さむ。我〔倭大神〕  
は親ら大地官を治さむ

とか、

然るに先皇御間城天皇〔崇神天皇〕、神祇を祭祀  
りたまふと雖も、微細しくは未だ其の源根を探り  
たまはずして、粗に枝葉に留めたまへり。故、其  
の天皇命短し。

といった、それ自体として検討に価する興味深い章句も含まれてはいるが、神宮起源伝承の解説を主題とする本稿の主旨からやや外れもするので、ここでは一切省略に従いたい。したがって、上引した純粹に神宮の起源譚にあたる部分のみを考察の対象とすることになるが、それも従来から言及されてきた二、三の問題に限って検討を加えるにとどめておきたい。

文頭に、「天皇、倭姫命を以て御杖として、天照大神に貢奉りたまふ。是を以て、倭姫命、天照大神を以て、磯城の嚴櫃の本に鎮め坐せて祠る」とあった部分については、特に取上げるべき問題はないといえよう。文中、「御杖として」とあるのは、皇女を憑代として、の意であろうから、それは本文中に「倭姫命に託けたまふ」とされていたことの、異なった表現とみてよいし、また「磯城の嚴櫃の本に」とあったのは、崇神6年紀の方に「磯堅城の神籬を立つ」とあったことと、事態としては大差なからうからである。

ただ、この神祭りのあり方は、既に示唆したように、むしろ古事記神話においては「高木神」の別名をもつ皇室の古い氏神たるタカミスヒの神にこそ相応しいと思われること、したがって皇祖神の大和での祭祀の部分には、天照大神が皇祖神となる前の段階を反映しているのではないかという点は、ここに改めて注意を促しておきたい。また加えて、異伝の方では、そのさい祭る人が崇神皇女でなく、垂仁皇女の倭姫命となっているのは、異伝が両皇女の役割を後者一人に集約した結果だとみておいてよいであろう。もとより説話の展開としては、構成の単純な異伝の方が原伝承に近く、本文記事の方がむしろそれを二代に分割して敷衍したかも知れぬことは、この部分に関するかぎり、倭姫命という皇女名の一般名詞性の強さからして、可能性の高い想定ではあらうとしてもである。

ところで、この部分で唯一つ問題になるとすれば、それは本文記事の方では伊勢においてはじめて天照大神の鎮座が達成されたとしていたのに対し、異伝には「磯城の厳櫃の本に鎮め坐せて祠る」とあったように、すでにそれは大和で実現されていたかのごとくであった、この点についてであろう。異伝にいう「鎮座」がどれほどの意味かは深く問わないにしても、少なくとも文面上では両者が区違うことは疑えないからである。しかし重要なことは、いささか強弁に聞えるかもしれないが、これは何ら矛盾なのではなく、単に所伝が異なるだけだということ、敢えて言えば、むしろそこにこそ異伝の存在理由があるというべきものだと考えられる。つまりこれは、あくまで説話伝承上での相異であって、直ちに史実としての真偽の次元に結びつくわけではないということである。そして予め申し上げれば、この異伝では伊勢における天照大神の天からの降臨は記さないように、それ自身としてはやはり大和における大神のすでなる降臨を主張していたと、みておいてよいであろう。後文では、ただ「伊勢国の渡遇宮に遷しまつる」と、単に遷祀であるかの表現になっていたことも、それを裏付けようからである。

さて次に、続けては「然して後に、神の誨をしへの隨まにまに、  
<sup>ひのとのみ</sup>丁巳の年かむなづきの冬きのえねのひ十月わたらひのみやの甲子を取りて、伊勢国の渡遇宮に遷しまつる」とあった、この後半部については、改めて検討すべき若干の問題が内含されていると思われる。

その第一は、「丁巳年冬十月甲子」と明記されていたこの日付の意味についてであり、第二は「渡遇宮」という呼称とその指示内容についてである。そしてこれに関わる既往の所説をめぐってである。それというのも、前者二点については、戦後の伊勢神宮の歴史的研究を推進せられてきた田中卓氏と岡田精司氏の両先学が、それぞれに詳しい論及をなされ、しかもそれにもとづいて神宮の創立に関する独自の仮説を提唱されていたところだったからである<sup>72)</sup>。

もとより両氏の所説は、その全体的な方向において相違するところの方が多いといってよいのだが、ことこの条文の解釈に関するかぎり、結果的には奇妙にも極めて近似した趣きとなっていたのであった。それをやや大胆に要約してしまえば、一つに丁巳年冬十月甲子という日付については、それを史実を伝えるものとみ、結論的には「雄略天皇21年」と解すべきだとされていたこと、そして二つ目には「渡遇宮」は外宮のことだとしておられたのが、それである。

とはいえ、他方でこれから先の解釈が両氏の間で大きく相異していたのもまた事実であった。田中氏は、書紀本文の所伝をそのままに史実と解し、神宮(内宮)の創建は書紀以下の諸史料が一致して説くところ、垂仁天皇25年のことだったとされ、書紀異伝にいう丁巳年こそが外宮の成立年時だったとして、「これはもともと外宮遷幸の年紀であったのを誤って内宮のことのごとくに混記したのではあるまいか」と説かれるのであった。

他方、岡田氏の所説は一層複雑であって、簡略に要約するのは多少はばかれないもないが、敢えて大筋のみを述べれば、書紀本文の所伝は単なる虚構であるとした上で、異伝の方は田中氏とほぼ同様な解釈をとられる。しかし本当に異なるのはこれから先で、岡田氏はこの丁巳年すなわち雄略天皇21年(西紀では477年に当たる)に、天照大神が渡遇宮=外宮に遷祀されたということを以て、外宮だけでなく伊勢神宮全体の成立だと主張されていたのであった。

両氏とも、それぞれの自説を補強するために、雄略21年当時の伊勢地方の状況や大和朝廷との関係、大和朝廷におけるその頃の宗教的、政治的契機とそれにもとづく神宮または外宮創建の必然性や、さらには国際的・社会的諸条件といったことを含む当時の史的背景、そしてそう解すれば神宮の関係氏族や神官家系、あるいは神宮側の他の古文獻にみえる伝承なども整合的に解釈しうることなど、ここではその具体的な内容には触れないが、要するに数々の傍証の挙示に努めておられたのは言うまでもない。特に岡田氏の場合、外宮への皇祖神(岡田氏は「大王家の守護霊」と表現される)の遷移を以て伊勢神宮の創立とされていたことには、当時の神宮には内・外宮の別がなく、当初は双方とも在地の古豪たる度会氏の奉仕するところであったと推定されること、そして「外宮の前身は国造度会氏の守護霊で、古くからこの地方で信奉された太陽神の祭場であつたらしい」が、「それが穀物神に変化し、トヨウケヒメという女神になる過程は、外宮における天照大神に対する御饌供進の儀礼等から理解できる」こと、逆に「外宮先祭の慣習」すなわち「神宮の祭典・奉幣に当っては必ず外宮を先にする慣例があつた」ことや、内宮のある宇治よりも外宮一帯の山田原の方が歴史的に早く開けていたことは、伝承上の両宮の鎮座順序に反しており、これは内宮よりも外宮創建の早期性を立証するものであろうことなどを、独自に説かれていた。加えて、岡田氏によって提唱された伊勢神宮の雄略朝



丁巳年創建説は、その後の古代史研究において、上田正昭氏<sup>73)</sup>や山尾幸久氏<sup>74)</sup>ら多くの賛同者もしくは追認者を得ているように、既に斯学界では極めて高く評価された有力説ともなりえていたのである。

だが、はたしてこれらは従意しうる解釈であり、所説なのであろうか。これが問題となるわけである。

まず「丁巳年冬十月甲子」という日付から考えてみることにしよう。

これが雄略天皇21年つまり西暦477年に比定されたことの論拠は、煎詰めれば、書紀の垂仁天皇代では丁巳年は本文記事と一年ずれて垂仁26年に当たることになるが、その年の十月には甲子という日付がないこと、しかるに現・書紀の暦法で数えれば、丁巳年を雄略21年と解すれば、その年の十月には甲子にあたる日（14日）があつて矛盾が解消すること、この一点に尽きるといってよからう。色々と挙示されていた他の事柄や条件は、極論すれば、雄略21年に神宮または外宮が創立されたことが史実だったとした場合に、それを傍証するであろういわば状況証拠であるにすぎず、それらはいずれも仮にその干支を一、二巡下げて比定した場合でも、ほぼ同程度の理由を別途考慮しうる範囲の立証性にとどまるものであろうからだ。ましてや、神宮側の後世的な諸史料に、外宮奉遷の託宣を雄略天皇の「即位廿一年丁巳」（太神宮諸雜事記）としたり、止由氣太神宮儀式帳にいう外宮創立の契機としてあつた雄略天皇の御夢の年時を「即位廿一年丁巳冬十月」（倭姫命世記）と記すことなどは、すべて書紀一書にいう丁巳年を両氏と同様に雄略21年とし、渡遇宮を外宮とした上での、ほしいままの潤色、新たな述作とみておくべきものであろう。というよりは、止由氣太神宮儀式帳にはじまる外宮の雄略朝創立説でさえ、すでにそういう傾向の先駆とみれぬこともないのだが、いまはこれについては言及を差し控えておく。

さて問題は、書紀一書にいう丁巳年冬十月甲子は本当に雄略21年10月14日のことだったかどうか、ということであった。

丁巳年を垂仁天皇26年とすれば、日本書紀の暦法ではその十月に甲子がないため、十月を「九月」とみたり、甲子は「甲午」の誤りではないかと臆測する旧説もあるが、しかしこれは原文を尊重する立場からして、安易に従うべきではなからう。たしかに、十月を九月とすれば、それは9月17日となり、神宮第一の重儀たる神嘗祭の祭日に一致して、結果は甚だ好都合な面もないではないが、これは錯誤を想定したうえでの偶然

の一致という可能性の方が高いので、採るべきとは思われない。それに十月は十月で、それは「祭天の月だった」<sup>75)</sup>という理由づけだつてできなくはなからうからである。ましてや甲子の甲午誤記説にいたっては、単なるつじつま合わせの域を出ず、いずれにせよ双方ともそういう古写本がないことも、その推測の不穏当性を示していよう。

そこでこの場合に疑いうる可能性としては、すでに西田長男氏らも指摘されていたように、現・書紀の暦法が古代にあつては必ずしも唯一のものではなかったという点が残ろう。つまり、仮に原史料において、異なった暦法のもとにその日付が既にあつたとすれば、それはかえって雄略21年10月にその該当日を見出しえぬ場合とてありうる、ということだ。とはいえ、私見は、ここではそのようなかすかな可能性に加担することは断念しておきたい。立証の手立てもないからである。したがって一応その日付は、現・書紀の暦法に則したものだつたとして、話を進めたい。

そこで次に、もしそれが雄略天皇21年10月14日を指すと仮定した場合、それはいったいいかなる意味をもつか、これを考えてみることにしよう。つまり、それがどうして史実を伝えていると認定しうるのか、という問題である。たしかに、神宮は古く雄略朝のころに創祀されたという程度のはなしであれば、それは何らかの方法で後世に伝えられえたかも知れないが、それが詳しくにその天皇の21年10月14日だったなどというのは、いかにして伝承しえたかという疑問でもある。

これを考量するならば、結局、何らかのかたちで神宮または外宮の創建は雄略朝かその21年だったという程度の伝承がまず古くに存在し、そしてそれが書紀の成書以前に、書紀と同一の暦法でもって丁巳年十月甲子だったとする古記録が別にあつたとしなければならぬことに、ほぼ限られてくるであろう。雄略朝頃の古い出来事が当初から詳しい日付を以て伝えられたとは、今日の文献史学的あるいは考古学的成果に照らしてもまず考えられず、また大和からの遷祀というかたちをとる神宮（又は外宮）の創建が、一般的にいつてもととそれほど細かい日付を有する事象であろうはずもなからうからだ。したがって詳しい日付は、必ずや記録化の段階での付加とみなすべきものといえよう。しかしそうとすれば、これはかなり可能性の低い議論だといわねばならないのではなからうか。というのは、そもそも雄略朝に神宮が——外宮のことは一応別にして——創立されたという伝承の存在は、実は何ひとつ

証拠のないところだったからである。

ここで止由気太神宮儀式帳にいう外宮の雄略朝創祀説を持ち出すのは、論理の飛躍というものであろう。何故ならば、これを前提にするならば、内宮の創立はそれ以前の、つまりは田中卓氏のように垂仁朝だったとでもしなければならぬことになるからである。しかしこれは到底歴史学的な見解として容認しうところではないし、また一方、同儀式帳にいうところはあくまでトヨウケの大神の丹波からの奉遷というかたちであって、書紀異伝にいう天照大神の大和からの遷祀とは異なり、これが同一の事象だとしうためには大幅な文面の改変を必要とするが、それにも拘らずその日付だけは不変だったと推定するのは、あまりに恣意的にすぎようからである。そしてこの際、雄略朝というのが、いかに神宮成立に適合した史的環境であったかということをいくら力説してみたとして、それは殆ど無意味というものであろう。前述したように、同程度の傍証は、多少時代がずれても指摘しうところであろうし、しかもその場合に挙示される事柄の多くは、そもそも垂仁25年に神宮の創建があったとする書紀の文脈の設定の中での雄略朝の出来事であるにすぎず、また神宮の雄略朝成立という先入見を取除いてそれらを詳しくみてゆけば、かえって逆証としうる記事も少なくないだろうからである。

ここで百歩ゆずって、仮に当初から丁巳年冬十月甲子を雄略21年10月14日のこととして記録する古史料がさらに別にあったとしても、それはそれで神宮の起源に関する単なる別伝があったというにとどまり、それが直ちに史実であると証明するためには、また別の確実な根拠を求めねばならぬことになる。繰返しになるが、記紀の雄略朝が該当する5世紀後半ごろに、そういう干支表記による記年法がすでにわが国において定着通用していたとは、まず考えられないところだからである。たしかに考古学的遺物からみて、当時でも鏡や剣の鑄造に際しては、そういう年月の記録があったのは事実であろうが、しかしそれはほんの特殊例とみるべきもので、それと歴史的記録の成立にはなお甚大な隔たりがあるといわねばならない。したがって、神宮または外宮の創建が史実として雄略21年10月14日であったと証明しうる唯一の方法は、たとえば神宮のご神体としての鏡や伝来の宝物などにそういう刻銘があるというような場合に限られてこようが、もとより追従しうる想定ではあるまい。

しからば、結局、どう理解すればよいのであろうか。

まず、書紀の成書以前に、本文として採用した伝承以外に、異伝のごとき内容を記す別の何らかの原史料があったとは、認めてよいところであろう。しかしそこに、現状のごとき干支表記による年時が詳しく記されていたものかは、必ずしも自明ではない。そうであるかもしれないし、そうでなかったかもしれない、という程度のものであろう。もし既に、干支による年月日が表記されていたにせよ、それならばそういう記録の成立は、夙に津田左右吉氏も指摘されていたとおり、かえって暦法の導入された「後世であることを証するもの」<sup>76)</sup>であること、いうまでもない。しかしここでも書紀編者が、そういう一稿本を原文のままに引いていたかは、これまた保証のかぎりではない。だが、それでも、そもそも書紀編者は神宮の創建を垂仁朝にあったと主張していたことだけは、何としても疑えないところであろう。

とすれば、その編者が「丁巳年」をして、垂仁26年に当たることを全く意識していなかったとは、まず考えられない。と同時に、上記からして、その丁巳年がたとえば雄略21年に該当するかもしれぬものとして、そこに挿入記したわけではともよみなからう。書紀編者にとって、神宮の創立は垂仁朝か、または雄略朝であったことを暗示するために、わざわざ異伝を併記したはずはなからうからである。

また一方、神宮の創建は垂仁天皇25年のことだったという、おそらくは書紀編者にとってもその年時の虚構性は十分自覚されていたに違いないことを前提としたときには、偶々、それと異なる年時をもつ別伝があったにせよ、その史料的重要性に鑑みて日付の部分は全く無修正のまま採録したというのも、よく考えてみれば、ちょっとありえぬ想定ではなからうか。もっとも事情は全く逆で、原伝承としてはこの異伝しかなく、書紀の編纂過程でそれを垂仁26年に当たるとした上で、その前年に本文記事の方を新たに述作記入したかもしれぬことは、まんざら考慮されぬところでもない。しかしその場合でも、書紀編者が半ば意識的に丁巳年は本当は垂仁26年でないことを示唆しようとしていたのではないかぎり、その10月に甲子の日がないのは本来不審とすべきであろう。

記述が錯綜し、また長たらしいものとなったが、かく考えをめぐらせてくれば、結局のところ、書紀編者が丁巳年を垂仁26年に該当せしめていたことは疑えないが、しかしその日付が書紀の暦法上、存在しないことまでは深く注意しなかったか、さもなくば単純



に計算違いをおかしたかのいずれかであるとみておくのが、実のところ最も穏当なのではなかろうか。

前者の場合、それは一見、そこに隠れた史実を窺いうるものとして、または岡田氏の所説の可能性を開くかのように思われるかもしれぬが、それがためには既述のとおり、その文面が原史料のままに引かれていたこと、そしてその原史料は史実を伝える確かな記録だったことが、改めて証明されねばならない。しかしその原史料と目されるのは、福山敏男氏の推定されたとおり「大倭神社側から出た史料」だったかは別にして、内容からすれば所詮は、なるべくその起源を悠久の昔に求めようとする傾向の強い神社の縁起譚であるからには、到底その年時を、ましてさらに詳しい日付を史実として受容しうるものではなかったに違いないことが、もっと深く留意すべきところだったといえよう。すなわち、こうした起源譚に、しかもその一部に、年時的な史実を求めようすること自体は、最初から誤った読解の仕方だったというべきものであって、ここでもまずは、これを徹底して起源譚として読むべきだったという、この当然の結論に帰着するわけである。すなわち、書紀が神宮の起源についてそのように二つの異なった所伝を併記していたのは、そもそもいったい何を意味するのが、第一義的に読取られるべきだったと考えられるのである。

とすれば、神功皇后の摂政39年が魏志にいう「明帝の景初3年」（西暦239年）に相当するとした書紀の暦法では、西暦の紀元前後に相当することになる、はるか昔の垂仁朝に神宮の起源はあったと主張していることこそがまず第一であって、次にその詳しい年時は、本文のごとくに垂仁天皇の25年とする伝承もあり、他方には翌26年とする別伝もあるといっているにすぎぬ、とみるべきところであろう。換言すれば、それほど悠久の昔であるがゆえ、正確な日付はもはや窺い知れないが、それでもわずか1年ぐらいの誤差でしかないほどに、神宮の創建が垂仁朝の25～26年ごろにあったことは、信すべき事実だったと主張していた、この点が看過されてはならないということである。

それゆえ、今となつては、たまたま異伝に詳しい干支表記があったので、それに引かれて立論されたかとの感がしないでもないのだが、しかし本文記事によれば、神宮の創立は丙辰年（垂仁25年）春三月丙申に、天照大神を倭姫命に託けたところに発端したというのであったから、同様な論法でいえば、この日付もまた何らかの史実を伝えるものとならざるをえないだろう。

異伝に記す年時のみを重視する見解に従えしえない所以である。

次に、第二の問題であった「渡遇宮」について、見ておこう。

こちらの方は、比較的問題は単純だといえよう。すなわち、たしかに今日の響きからすれば、ワタラヒの宮といえば直ちに外宮の方を指すと受け取られかねないが、書紀はあくまで天照大神の伊勢遷座を主題としていた以上、当然にその編者は「渡遇宮」をして伊勢神宮とりわけ内宮を念頭にしていたらうことは、自明といえようからである。事実、すでに諸氏もふれておられるように、かの入麻呂の長歌に「度会の斎宮」とあったのは、もちろん内宮のことと解するよりほかないのであった。

すでに日本書紀通釈が、

渡遇宮は。五十鈴宮にて。即上に見えたる磯宮なり。（後には度会宮と云へは。豊受大神の坐す外宮のことなれと。此はしかにはあらず。もと度会は。

二宮の名なりしこと。共に度会郡にあればなり。

と述べていたのは、ほぼ従意してよいということである。実際、延喜式の祝詞をみても、祭儀によって多少修飾的な語句に表現の違いはあるが、

・度会の宇治の五十鈴の川上の、下つ石ねに称辞竟へまつる、皇大神の大前に申さく、

・度会の山田の原の、下つ石ねに称辞竟へまつる、豊受の皇神の前に申さく、

などと、「度会」は必ず両宮に共通する、しかも呼称の冒頭部分を構成していたのであった。

この意味では、「度会宮」は、続日本紀の、たとえば天平2年（730）7月11日条に、

其大神宮 称宜二人 進二位二階一、……

とある場合の称宜二人とは、内・外両宮に各1人ずつの称宜であるように、両宮の総称としての「伊勢大神宮」と類同するものだったといえよう。それゆえ、書紀一書にみえる「渡遇宮」を以て、この異伝は「もともと外宮遷幸」に関する伝承であったのを、「誤って内宮のことのごとくに混記した」わけでないのは、いうまでもない。

ただし、上には「ほぼ従意してよい」と、全面的には賛同しえないような言いまわしをしたことは、むしろそれなりに理由のあるところである。すなわち通釈では、渡遇宮は直ちに五十鈴宮であり、磯宮であるとされていたが、単なる文面上の解釈としてはそれでよいのだが、しかし歴史的にみれば必ずしもそうとのみ

言えないと思われるからである。いまこれを、詳しく考証する余裕はないが、結論的に申せば、次のようになろうと考える。

まず「度会宮」は、伊勢神宮の古称としえようが、それははまだ外宮が創立される以前の名称であって、おそらくは神宮がまだ「斎宮」かそれに近い状態にあった時期の呼称ではなかったかと考える。それでも意味的には、内宮=五十鈴宮=磯宮と同義であるが、しかし逆に「内宮」は、最初その「離つ宮」として設立された外宮が「外宮」と表記されるようになるにともない、その対称として言い出されたところであり、その名称の成立時期は存外に新しく、平安初期頃かと推測される<sup>77)</sup>。一方、「五十鈴宮」は、内宮が「斎宮」の状態を脱し、「神の宮」となったところに、その美称として新たに言い出されたところかと思われる。ふつうは五十鈴川の名に由来すると考えられているが、しかしこの点は疑わしく、むしろ双方ともに新しく美称として成立したとみる方が適切ではなからうか。さらに「磯宮」は、おそらく歴史的に実在した呼称ではなく、書紀の文面上で述作されたにすぎないだろうとは、前述したとおりである。

こうして書紀一書の異伝中に含まれていた「渡遇宮」は何ら外宮と関わるものでなく、したがってそれを外宮と解した上で、それにもとづいて神宮または外宮の創建年代を推考しようとした田中、岡田両氏の所説が成立しえないことは、確実となったであろう。しかしながら他方、「ワクラヒの宮」が外宮の別称として定着してゆくのも、実はそれほど遅れてのことではなかったと考えられる。前稿にも触れたごとく<sup>78)</sup>、福山敏男氏の指摘されたとおり、政治要略巻二十四に引く官曹事類の養老5年(721)記事に、

伊勢大神宮幣附<sub>二</sub>〔忌部宿禰〕皆麻呂<sub>一</sub>。渡会神宮幣附<sub>二</sub>无位中臣朝臣古麻呂<sub>一</sub>詔。

とあった「渡会神宮」は、古事記を別にすれば、「正確な記文に於ける外宮の初見」であると同時に、伊勢大神宮なる呼称が内宮のみの意で用いられた初見でもあった。しかしこの渡会神宮は、「渡会の神宮」だったのではなく、むしろ当初は「渡会の神の宮」だったことは、やはり前稿で述べたところである。その後、続日本紀では、神護景雲元年(767)8月条に「等由気乃宮」なる呼称が初見し、それ以降には同条後文に早くも「太神宮称宜……等由気宮称宜」と対称的表現が見え、続いて同2年4月条には「伊勢大神宮称義……度会宮称宜」とあって、「度会宮」が完全に外宮の別称と

して定着していたのが見届けられる。そしてこの場合の「度会宮」は、「等由気宮」がその祭神トヨウケの神に由来する名称なのに対して、もはや「度会神の宮」の省略形でもなく、おそらくは当初に戻って「地名：度会+宮」の形として意識されていたものとみてよからう。

さて、最後に、雄略朝ということを離れても、岡田精司氏の所説はなお成立しうるかという点について、簡略にみておこう。本稿の主題からは逸脱するが、既述のとおりそれは古代史上の有力説だったからである。他方、田中卓氏の外宮雄略朝創祀説は、止由気太神宮儀式帳にいうそのことを史実として追認したうえで、その詳しい年月日を書紀の異伝に求められていたものであったから、もとよりその前段が否定されれば成立しないことになる。しかしこの点は、当該儀式帳の所伝を詳しく検討し直す作業を別に期すことにしたいので、ここではそれについて否定的な今日の史学的見解にしたがっておくをしたい。

岡田氏の伊勢神宮の成立に関する所説は、その年時を雄略21年だったと推定されていたことを除外すれば、その最も肝要な点は、神宮はむしろ外宮が先行して創祀されたという一事に集約されるとしてよからう。それゆえ、ここではこの問題についてのみ考えてみることにする。

まず岡田氏が、伊勢神宮において内宮よりも外宮の方が早く創立されたと言われていたその主たる論拠は、氏自身、内宮と外宮の係にみられる「不可解な事柄」として挙示されていた4点のうちの、次の3点に要約してよからう。すなわち、前述した項目もあるが、

- 1) 外宮先祭の慣習があること。
- 2) 内宮と外宮の〔歴史〕地理的関係が伝承と矛盾すること。
- 3) 外宮と度会神主一族との間には密接な結びつきがあるが、内宮と荒木田氏との間には全くみられないこと。

の3点である。なお、3)の項目に関連しては、岡田氏の考証を一層詳しくにいえば、荒木田氏が新興氏族であるのに対し、度会氏は当地方における古豪であったこと、また両氏の系譜を比較検討すれば、荒木田氏が内宮奉仕の歴史の古さを強調するものの、外宮には全く関与していないとするのに対し、度会氏はもと「二宮大神主」として内・外両宮の祠官を独占していたと主張するが、後者の方が妥当と認められること、などを付け加えておくべきところであった。



如上の論拠のうち、まず1)と3)はほぼそのまま史実として認められるところである。しかし問題は、その意味するところであるのはいうまでもない。そこで以下に、上記した論拠について、私見の概要を記し、以て反論としたい。

1) 岡田氏も認められるように、外宮の祭神は元来、天照大神に御饌供進を奉仕する当地方の地主神、その代表格であったとしてよい。その前身が岡田氏の推定されるとおり、度会氏が自らの祖神として奉斎していた地方的な太陽神であったかは、一応別にしてもである。とすれば、外宮先祭の慣習は、何ら歴史的に外宮の創立の早期性を証示するものでなく、神マツリゴトにおいてむしろ普遍的な、地主神への儀礼の先行とみてよいはずである。たとえば、神宮の式年遷宮に際し、最初に御杣山で用材を採取するに先立って山口祭を執行することや、すでに意味は大きく変容してはいるものの、天孫の降臨に先立って、葦原中国の棟梁たる大国主神の住み処つまり出雲大社を建造（しようと）すること、などと同様である。

一方、内・外両宮に共通する祭儀にあっては、たしかに外宮先祭を原則としていたが、しかし神衣祭のように内宮にのみ固有な祭儀のあったことも、忘れられてはならないだろう。

2) 内宮の立地する宇治よりも外宮のある山田原の方が、歴史的に早く開発されていたろうことは、まず間違いないところであろう。しかしこれは、内・外両宮の創立の前後性と何の関係もないことではないか。まさか神宮の創立される以前にあっては、この度会地方が人も住まぬ未開の荒野であったものが、神宮の創建にともなって開拓されていったわけではなかろうからである。

岡田氏はまた、「両宮の間は直線距離にして4キロ余り、さらに中間を丘陵がささぎっている。古伝承の通りに外宮が天照大神の〈御饌津神〉として迎えられたものならば、もっと献饌に便利な地点が選定されるべきであろう」とも説かれるが、神社の鎮座地は別に利便性をもって選ばれるわけではなかろう。斎王の御殿としての斎宮が、その外宮よりさらに遠方に設営されているのは、そのような規準ではかえって不可解とならざるをえまい。

3) 外宮と度会神主一族との結びつきが強いのは、外宮が元来、当地方の地主神的性格をもっていた以上、当然の結果であって何の不思議でもない。一方、荒木田氏が内宮と地縁的結びつきを殆どもたないのも、内

宮の主祭神は大和から伊勢へ遷祀されたという外来神であり、あるいはそれ以前に皇室の氏の神であって伊勢土豪とは無縁な神格であった以上、これまた当然の結果とみてよいはずである。たしかに荒木田氏の氏姓の由来は「新墾田」であらうように、その新興性は事実であろうが、しかしこれも内宮の後発性とは全く無関係といってよい。神宮の神主にどの氏族を充てるか、その選定の主体はいうまでもなく朝廷側にあったから、朝廷に迎合的であるか中央氏族に縁の深い土豪が選任されるのは必然だからである。

また、荒木田、度会の両氏がいつ頃から神宮祭祀に関わったかという問題は、神宮の創建年代の新旧とともに別に考えてみなければならないが、少なくとも度会氏の主張するように、内宮鎮座と同時に「二宮大神主」が一名任命され、古くは度会氏が両宮の祭祀を独占していたというのが、何らかの史実性をもつとしても、それは内宮に対する外宮創立の古さを証示するものではないさかもない。度会氏自身が、そもそもそのようなことは一言とて主張していたわけでもないからだ。

私見では、外宮の創建は文武天皇2年(692)という極めて新しい時代だったと考えることは、前稿にもふれた通りだが、度会氏の主張する「二宮大神主」とは、おそらく史実としては、これ以前の神宮において大神への御饌供進を中心とした服属儀礼的な祭儀を、度会氏や宇治土公氏らの前身たる「磯部氏」が担っていたことではないか、と推測している。そして外宮が設置されると、そういう前歴を重んじてその有力一族であった度会氏が外宮の神主に専任されることになり、内宮には前後して荒木田氏が新たに登用され、古くから宇治の地に住んでいた磯部の一族たる宇治土公氏の、上位に置かれたのであろうと考える。度会氏の主張でも、両宮に禰宜が設置されるようになったのは天武元年としており、また度会氏が外宮の禰宜だけになるのは持統朝ごろの神主君麿の時からだとしていたのは、いずれにせよ神宮の成立の新しさとともに、上に述べた外宮創立と度会神主創設のおおよその年代的上限を示唆していると思われる。多分は「度会氏」という氏姓でさえ、それほど古くからのものではなく、かえって外宮が度会宮なる呼称を独占するようになってからではなかったか、と推察されるのである。

また岡田氏は、前記した両宮関係の不可解な事柄の残る一点として、

・外宮神域内に巨大な末期古墳があること

を挙げておられたのだが、この一事は、外宮の創建年代がその築造年時より遡りえぬことを、まさに証示しているのではないかと考えられる。外宮神域の高倉山の頂にあるこの天岩戸古墳は、飛鳥の石舞台古墳と同じ頃の7世紀前半の築造と推定されているが、これ以前にいわれるがごとき皇大神宮としての外宮が創立されていたのならば、その神域内の——仮に未だそれではなかったにしても——社地を真下に見おろす位置に、おそらく在地の豪族・度会氏の首長を埋葬するであろう墳墓を築くなどは、全く想像できないところだからである。そして逆に、その築造直後でもなく、かえって相当年月を経てからであろうとも、十分推測されるのではなからうか。ともあれ、外宮の創建年代が雄略朝といった古き時代にあったのではなく、またそれが内宮に先立ってでもなかったと考えること、以上の通りである。

垂仁25年紀3月条の末尾に割注記されていた一書の所伝は、あくまで伊勢神宮とそして大倭神社の起源譚としての異伝であって、まずはそれとして読解するべきであったことは、再言するまでもない。そして事実、この異伝にのみ年時的な史実性が含まれていたわけでもないのであった。

しかしこれは、まさしくそれこそが異伝の存在理由であり意味であろうが、本文記事とはやや異なった伊勢神宮の創祀を物語っていたのも事実であった。その主たる事項は、おおよそ次の4点としてよいであろう。すなわち、

1. 本文記事と相異して、主人公は倭姫命一人に集約されていたこと。
  2. 天照大神は、すでに大和においても鎮座があったと想定されていたこと。
  3. 本文記事では神宮の創建月日を明記しなかったが、ここでは遷祀の日を「丁巳年冬十月甲子」と特定していたこと。
  4. 伊勢神宮のことを「伊勢国渡遇宮」と表記し、そこへの奉遷を以て神宮の起源としていたこと。
- の4点である。ただし、「遷<sub>二</sub>于伊勢国渡遇宮<sub>一</sub>」とあるからといって、この渡遇宮は必ずしもそれ以前に建立されていた、既設のものとのみみる必要はあるまい。新しく神を迎えるにあたっては、当然に新しき宮を用意するのが、むしろカミマツリゴトの常道であろうからだ。

### 13. 日本書紀所伝の神宮起源譚の特徴

最後に、以上に検討を加えてきたところから帰納される、日本書紀所伝の神宮起源譚の特徴について要約し、下に列記しておくことにしよう。併せて上記では保留してきた二、三の点について、私の考えるところを見通し的に補足しておくとしたい。以て、本稿の一応のまとめとする。

- (1) 日本書紀には、崇神6年条と垂仁25年3月条からなる本文記事と、後者末尾に付された割注記一書の所伝という、二つの神宮起源譚があったが、前者では崇神7年条へと続く大神神社と大倭神社、後者では大倭神社の創祀に関する説話が、それぞれに絡み合っていて、神宮の創建はこれらの神社の創祀または存在と無縁でないことが見届けられた。これは、皇祖神を鎮祭する神宮と特に新しい地祇代表としての大倭神社の創立が、宮廷神話の国家的次元での体系化の最終的な段階に見合うことであって、史実としてその年代の新しいことを示唆していると予測された。
- (2) 本文、異伝とも垂仁朝という悠久の太古に神宮の起源があったと主張していたことには変わりがないが、古事記の所伝と比べてみるならば、ともあれそれを人代の歴史的事実であったとする意識は前提されていた。
- (3) 神宮が創立される以前にあっては、皇祖神は天皇宮において「同床共殿」のかたちで奉斎されていたといい、これはかつての皇室の氏の神もしくは皇祖神祭祀のあり方を、垣間見ることができるものと考えられた。
- (4) 伊勢神宮は、本文記事でも割注記異伝でも、あくまで祭神・天照大神の大和からの遷祀というかたちで成立したことが主張されており、これは天孫降臨時に神宮の祭式的起源を語る古事記の所伝と相違するところであった。ただし、本文記事の方では大和から伊勢への道程は、宇陀、近江、美濃の辺境を経るといった<sup>くにま</sup>国境ぎ的な巡幸の形態をとっていたのに対し、異伝の方では大和から直ちに伊勢へ奉遷されたかのようであった、という違いもあった。むしろ前者は、神社の縁起譚に多く見られる祭神の神幸説話、貴種流離譚のパターンに属するものであって、それ自体が史実であったわけではないが、しかしその遍歴地の選定には、一定の歴史的背景があったと想像される。しかしこの点は、単にその可能性を暗



示するにとどめておく。

- (5) 伊勢神宮の起源は、同時に齋王制度の創始でもあったかのようであり、この視点も古事記の所伝と大きく相異するところであった。ただし、その第一代目の齋王による大和での祭祀は、もしかすると伊勢神宮創立以前の、長年に及ぶ皇祖神祭祀の古い伝統をそこに集約したものと見れぬこともなかった。そしてこの意味では、史実としての齋王制度、つまり天皇に代わる皇女による皇祖神祭祀の制度化は、伊勢神宮の創立に先立って創始されていた可能性が窺いえた。
- (6) 本文記事の方によれば、神宮の創立された伊勢の国は、常世の国に近い、辺境に位置する理想郷的な性格が強調されていたのであって、そこにはたとえば東国経略の拠点といった政治的、軍事的な趣きは全く見られず、むしろ神宮の伊勢鎮座が第一義的に宗教的理由にもとづくことが推察された。そしてそれはおそらく記紀神話にみられる世界観、言い換えればこの現実の国土をも神話的、宇宙論的に把握しようとするその思考の構造にも連関することと思われる。
- (7) 本文記事の所伝によれば、神宮社殿の創建に先立って、その基底ともいべきカミマツリゴトそのものが伊勢国に立てられた、といわれていた。そしてこれは、具体的には神郡・神戸等を念頭にした、神宮の社会的経済的な成立基盤としての祭祀圏の確立を意味するものとして解された。
- (8) 創建当初の神宮の社殿は、齋宮と呼ばれるがごとき、そこには齋王としての皇女が忌み籠りうる、いわば仮設の神殿にすぎなかったことが言われており、しかもこれには一定の史実性が推定されるところでもあった。しかしそこに神の降臨鎮座を迎えることにより、神の定住する恒久的な社殿としての神の宮が達成され、ここに伊勢神宮の創建が成就したことが、呈示されていたのであった。なお、この点に関わって付言すれば、内宮第一の別宮たる荒祭宮（アラマツリノミヤ）は、その宮号がミアレマツリにもとづくこととすれば、このかつての「齋宮」時代の神宮を記念する遺制かもしれないと思われる。その祭神たる天照大神の「荒御魂」からは、この宮号の由来と成立が説明しにくいだろうからである。逆に、アレマツリにおいて顕現するのが神のアラミタマであるという筋道は、十分ありうるところだろうからである。

- (9) この本文記事にみえる神宮起源譚は、1) 祭られる神、2) 祭る人、3) 祭祀儀礼、4) 社殿の施設、5) 祭祀圏、といった神社の存立に関わるその主要な構成契機の全てを具備していたという意味で、記紀中でも最も完璧な神社の縁起譚であったと評してよいであろう。
- (10) 一方、異伝では大和でのすでなる神の降臨鎮座があったかのごとくであるが、伊勢神宮はあくまで大和からの皇祖神の遷祀を以て成立することが説かれていた。と同時に、神宮の古称として「渡遇宮」があったことが推察された。
- (11) しかし本文、異伝とも外宮の創立については、何も語ることがなかった。この点は、大変唐突にはあるがともあれその存在と祭神に言及していた、古事記の所伝と相違するところである。と同時に、外宮の創立年代が極めて新しいことを示すものであったと推測される。
- (12) 上記した齋宮といい、渡遇宮という古称の存在は、直ちに人麿長歌にみえる「度会の齋の宮」という表現を想起せしめるが、これらは外宮のみならず、伊勢神宮そのものの創立が時代的に新しいことを推考せしめるものであった。そしてそれは、端的に言ってその実年代が天武・持統朝を措いて他に求めえないのではないか、ということを思わせる。逆に申せば、本文記事と割注記一書の両所伝とも、実はそれ以降の、いわば記紀成書の直前に形成された、これまた極めて新しい起源伝承だったことを、予想せしめるものだといえよう。

そしてそうとすれば、その起源譚を作成するにあたって、近い過去に属する神宮創建の史実そのものとその記録史料を素材とした可能性が、ここに改めて生じてくるであろう。甚だ大胆な見解かもしれないが、その場合、たとえば本文記事所伝を形成するその直接的な資料として、持統天皇の6年3月に举行された伊勢行幸とその記録があったのではないか、ということは十分考慮に価する視点であろうと思われる。すなわち、特に垂仁天皇25年の2、3月条はその蓋然性が高く、逆に現在の書紀中の持統天皇6年2、3月条は、その本来の中核的部分を骨抜きにされた残欠ではなかったか、ということである。もしそうであるならば、これは伊勢神宮が実はこの行幸時に確立された、というより、そもそもその行幸はそれを目的とするものだったことを意味するはずだが、ここではこの予見的な仮説の存在を提示した

ことを以て、一応の結びとしておく。

〔註〕

- 48) 引用は、『国民精神文化文献十五』1939, による。但し、そこには「立ニ」と送り仮名していたが、これは「立ツ」の誤りと思われるので、引用ではそのように訂正した。
- 49) 神祇官の長官をさす「神祇伯」は、継体元年2月条に初見し、以後、欽明16年2月、皇極3年正月、持統4年正月、同5年11月の各条にみえるが、これらも持統8年3月条には「神祇官頭」という用語が見えることから推して、書紀の成書段階で大宝・養老令にもとづき遡及的に修筆したものとみられる。
- 50) たとえば、岡田精司『古代王権の祭祀と神話』（1970、塙書房）の第I部第三「日奉部と神祇官先行官司」参照。  
 なお、これには「前事奉官」を神祇官の前身とみなし、「祭官」は神宮祭主の前身だと説く上田正昭氏らの異論もあるが、私見はおおむね岡田精司氏の所説に従意してよいと考える。とりわけ「律令制以前から神祇担当官司と神宮祭主に相当する職掌とが、すでに分化していたとはとても考えられない」（同上書）との指摘は、傾聴すべきと思われる。ただし、強いて「前事奉官」の方の後身を求めるとすれば、岡田氏の説かれるような「大（中・小）納言」でもなく、むしろ「太政官」に近いのではないかと私考する。むろん先に本文中に説いたように、天皇宮がいまだ神人の同床共殿の状態にあった時——つまり「前の事」とは天皇の前であると同時に皇祖神の前でもあったときの話しとしてであり、また現実には当時の中臣氏が太政官兼神祇官というほどの勢威があったわけではなく、これは単なる誇張にすぎぬとした上で、である。
- 51) 木村徳国『上代語にもとづく日本建築史の研究』1988、中央公論美術出版、419頁。
- 52) 前川明久「伊勢神宮と朝鮮古代諸国家の祭祀制——神宮の称号をめぐる——」（日本史研究84号、1966—05、所収）。のちに同『日本古代氏族と王権の研究』（1986、法政大学出版局）に収録。
- 53) この点については、福永光司・上田正昭・上山春平『日本古代史・新考 道教と古代の天皇制』（1978、徳間書店）、福永光司『道教と古代日本』（1987、人文書院）など、福永氏の一連の研究に教わるところが多い。
- 54) 記紀、万葉集中にみえる「神宮、大神宮」なる呼称もしくは称号に関する私見の要点は、拙稿「ホクラ型神殿成立の可能性について——石上神宮の場合を例に」（日本建築学会九州支部研究報告第26号、1982）に述べておいたので、参照されたい。
- 55) 筑紫申真；前掲『アマテラスの誕生』94頁には、  
 「<sup>ほころ</sup>祠には、カミをまつる小さな社というきもちがあるのです。……祠という文字によって表現される皇大神宮の前身を、わたくしどもがイメージをえがくばあいには、あまり大きくない樹叢か、河原のような場所、そのものを発想すれば当たっているのだとおもいます」と説かれていた。あるいは川添登「前方後方墳の被葬者」（季刊人類学8—2、1977—06）では、「……その祠は「立て」るものであった。石によってつくられた聖域に1本の柱が立つのみであったこの時代〔雄略朝のこと〕の伊勢神宮は、神の宮ではなくて神の祠とよばれていたのである」と、自説に都合のよい説明としてほしいままに解釈されていたのであった。
- 56) 引用は、筑摩書房版『本居宣長全集』第10巻によった。
- 57) 他の2例が「立祠」であったのに対し、垂仁紀の場合のみ「其祠立於伊勢国」と逆転していたこと、つまり純粋な漢文としては「立ニ其祠於伊勢国ニ」とする方がすわりのよいこと、事実、河村秀根・益根の『書紀集解』では「古本及古語拾遺」に拠ってそのように校訂していたのだが、「立」はたとえば神名に「国常立尊」とあるごとく、元来は自動詞であることををも勘案すれば、この場合の「立」も、もしかすると自動詞ではないかと疑われなくもない。「故、大神の教の隨に、其の祠、伊勢国に立ちたまふ」というようにである。とすれば、次句の冒頭に「因りて」とあるのもより生きてくるように思われもするが、しかし今はこの点は不問としておく。
- 58) 西宮一民「『齋宮』の訓義」皇学館大学紀要第6輯、1968。
- 59) 岩波古語辞典には、イハヒにつき「吉事・安全・幸福を求めて、吉言をのべ、吉（よ）い行いや祝（まじない）をする意が原義」とある。古い用例



- で「神をイハフ」という言い方のなさそうなことも、書紀中の「祠」字のイハヒ——イハフと訓むことの無理を傍証しようか。日本書紀通釈は、宣長の「立」は「定」の誤字説を退けつつも、「イハヒ」よりさらに進めて「イハヒノトコロ」と訓むことを新たに提唱していたが、もとより従意しうるところではない。
- 60) たとえば万葉集に「祝部らが齋ふ社<sup>ハシロ</sup>のもみち葉<sup>ハナ</sup>も」（巻10, 2309）とか、「ちはやぶる神の御坂に幣<sup>ハタ</sup>まつり いはふ命は母父<sup>オモナチ</sup>がため」（巻20, 4402）などとあるが、いずれもイハフの目的語は神そのものではなく、社や命であるようにである。
- 61) 拙稿「神宮起源伝承の検討——古事記の場合（上）〔伊勢神宮論の基礎考証 その1〕」長崎総合科学大学紀要第22巻第2号, 1981。
- 62) 西宮一民；前掲「〔齋宮〕の訓義」  
なお西宮氏は、同論文で、当該句と前節にみた一句は「文体の異なるやうに思はれる」ゆえ「本来別々の資料に基いて編者によつて結合されたのではなかつたかと推測される」とか、ここの齋宮を神宮と解すると前句の「其の祠」も神宮のことだから「前文と後文とを同内容で反復しておきながら「因」といふ接続詞は極めて不自然である」とも説かれていたが、これらはいずれも祠や齋宮の解釈の誤りに立脚したものであって、全く従意しうところではないと考えられる。むしろ私見のごとくに、祠＝カミマツリゴト、齋宮＝神宮の当初社殿、と解するときには、「因りて」という接続詞が極めて適切であることが再認識されるであろう。
- 63) 引用底本の頭注には、垂仁紀の齋宮について「斎王の忌みこもる宮。イハヒノミヤともイツキノミヤとも訓める」とある。
- 64) 拙稿「神宮起源伝承の検討——古事記の場合（中）〔伊勢神宮論の基礎考証 その2〕」長崎総合科学大学紀要第23巻第2号, 1982。
- 65) 津田左右吉；前掲『日本古典の研究』（上），1948。
- 66) 福山敏男「伊勢神宮正殿の成立の問題」（同『日本建築史研究』1968，墨水書房，所収）。初稿は1952年。
- 67) 倉塚暉子「伊勢神宮の由来（上・下）」文学1979年3，4月号。のちに同『古代の女』（1986，平凡社）にも収録。
- 68) 青木紀元『日本神話の基礎的研究』（1970，風間書房）第二編第二章第一節「降臨神話の展開」。
- 69) 直木孝次郎『神話の歴史』（1971，吉川弘文館）252頁。
- 70) 拙稿「伊勢神宮論の基礎考証・序説」長崎総合科学大学紀要第21巻第2号，1980。
- 71) 西田長男；前掲「伊勢神宮の創祀」
- 72) 田中卓「神宮の創祀」（同『神宮の創祀と発展』1959，神宮司庁教導部，第一章，所収），初稿は1955年。  
岡田精司「伊勢神宮の起源」（同『古代王権の祭祀と神話』1970，塙書房，第II部第四，所収），初稿は1960年。  
以下の引用は、いずれも上記両書による。
- 73) 上田正昭『大和朝廷』1967，角川新書。  
ただし、同書の190頁には、  
ところが実際は、伊勢の度会氏のまつる宮に、皇祖神とのちに仰がれるようになるアマテラスを遷<sup>うつ</sup>しまったのは雄略朝であつたと考えられる。すなわち『日本書紀』の一書では、丁巳の年に渡<sup>わた</sup>遇宮に遷したとのべているからである。この丁巳は、倭王武が上表する478年の前年にあたる477年であると見る説（岡田精司説）が、最も合理的であると考えられる。とすれば、伊勢大神の祭祀権もまた雄略朝に確立されたということになってくる。  
と述べられていたのに対し、その補訂版というべき同『大和朝廷』（1972，角川選書）では、この部分が、  
……この丁巳は、倭王武が上表する478年の前年にあたる477年であると見る説は軽視できない。とすれば、伊勢地方の大神の祭祀権もまた雄略朝ごろに掌握されたということになってくる。もとより皇祖神としての伊勢大神の確立は、七世紀後半の天武・持統両帝の代をまたねばならぬが、その前提はこの時期に用意されていたと考えるのである。  
と改筆されていて、所説の若干の軌道修正がなされている。
- 74) 山尾幸久『日本古代の国家形成』1986，大和書房，71頁，253頁など。
- 75) 宮井義雄『上代日本の宗教と祭祀（神祇信仰の展開と日本浄土教の基調 第一巻）』1978，成甲書房，189頁。
- 76) 津田左右吉；前掲『日本古典の研究』（上），245

頁。

77) 拙稿「記・紀・万葉集中における伊勢神宮の呼称」

日本建築学会大会学術講演梗概集，1986。